

Lehre und Wehre.

Jahrgang 50.

September 1904.

No. 9.

Was lehrt das lutherische Bekenntniß vom Wesen des rechtfertigenden Glaubens? ¹⁾

„Rechtfertigen“ heißt, den Gottlosen, der die Verdammniß verdient hat, von Sünden frei und ledig sprechen und ihn für Gottes Kind und Erben erklären. Für den Sünder kann es daher keine wichtigere Frage geben als die: Wie gelange ich zu diesem Urtheil Gottes über mich? Bei den heiligen Engeln ist das anders: sie sind eben gerechte, selige Gotteskinder. Der Sünder aber steht unter Gottes Fluch und Zorn. Für ihn ist und bleibt daher die Frage aller Fragen die: Wie werde ich vor Gott gerecht und selig? Und die Antwort lautet: Der Glaube macht gerecht und selig. Freilich nicht alles, was man mit Recht oder Unrecht Glauben nennt, rechtfertigt. Nicht z. B. der Glaube, welcher menschliche Wahrheiten oder Irrthümer zum Inhalt hat. Auch nicht das Vertrauen, welches das erste Gebot fordert, oder der Glaube, daß mich Gott geschaffen hat und noch erhält. Nicht der Glaube, daß Gott uns in allerlei Nöthen und Gefahren erretten und erhören wird. Nicht der Glaube, welcher Berge versetzt und große Wunder thut. Auch nicht der Glaube, daß die Schrift von Anfang bis zu Ende inspirirt ist. Der Glaube, welcher den Menschen rechtfertigt, ist etwas ganz Bestimmtes: nämlich das Vertrauen auf Christum und sein Verdienst oder auf die Verheißung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott und der Vergebung aller seiner Sünden um Christi willen. Nur diese *fides specialis*, da sich der Sünder deß tröstet, daß er um Christi willen einen gnädigen Gott hat, ist die *fides salvans* und *justificans*. „*Et haec fides*“ — schreibt die Apologie — „*facit discrimen inter hos, quibus contingit salus, et illos, quibus non contingit. Fides facit discrimen inter dignos et indignos, quia vita aeterna promissa est justificatis, fides autem justificat.*“ (Müller, S. 146, § 226.) „Wiederum, so oft die

1) Das Folgende ist ein Abschnitt aus der im vorigen Jahre begonnenen, der „St. Louiser Eintagsconferenz“ vorgelegten Arbeit: „Der Glaube in der Rechtfertigung.“

Schrift vom Glauben redet, meint sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet." (S. 97, § 56.)

Die Frage nun, mit welcher wir uns im Folgenden etwas ausführlicher befassen wollen, lautet nicht: Wer wirkt diesen rechtfertigenden Glauben? Antwort: Gott allein. Auch nicht: Welches ist das Object oder Correlat dieses Glaubens? Antwort: Die im Evangelium dargebotene Rechtfertigung oder Absolution. Auch nicht: In welcher Relation rechtfertigt dieser Glaube? Antwort: Nicht mit Bezug auf das, was er ist, oder auf irgend etwas, was ihm an Veränderung im Menschen vorausgeht oder folgt, sondern einzig und allein mit Bezug auf sein Object oder seinen Inhalt. Auch nicht: Als was kommt der Glaube in der Rechtfertigung in Betracht? Antwort: Nicht als bewegende oder verdienstliche Ursache, sondern als Mittel zum Zweck. Auch nicht: Welches sind im Menschen die Voraussetzungen und Folgen des Glaubens? Antwort: Voraussetzungen: Erkenntniß der Sünde und Reue; Folgen: Heiligung und gute Werke. Alle diese und ähnliche Gesichtspunkte lassen wir jetzt links liegen und beschränken uns so viel als möglich auf die Beantwortung der Frage: Was ist der rechtfertigende Glaube, was ist er seinem Wesen nach?

Der Glaube macht gerecht und selig. Wer darum selig werden will, der muß glauben. Und dies Glauben nun ist *proprie* kein Erleiden, sondern ein Act des Menschen. Der Glaube ist *actus intellectus et voluntatis*. Der Christ glaubt; er wird nicht geglaubt. In der Rechtfertigung ist der Mensch nicht *subjectum justificans*, sondern *subjectum justificandum*, und in der Befehrung ist der Mensch *subjectum convertendum* und nicht *subjectum convertens*. Handelt es sich aber ums Glauben, so ist der Mensch nicht *subjectum credendum*, sondern *subjectum credens*. Das Glauben selber ist kein Erleiden, sondern ein Verhalten des Menschen. Wie der Unglaube ein verkehrtes, so ist der Glaube das rechte Verhalten zur dargebotenen Gnade. Verstand und Wille des Menschen sind beim Glauben nicht passiv oder indifferent, sondern activ, insonderheit der Wille. Glauben ist ein Act, eine Bewegung des menschlichen Willens. Nicht glauben heißt nicht wollen, und glauben heißt wollen, „*velle et accipere*“ oder „*velle accipere*“. Aus Ungläubigen Gläubige machen, dafür kann man auch sagen: *ex nolentibus facere volentes*. Wenn wir den Glauben beschreiben, so können wir uns (die *deponentia* ausgenommen) nicht des Passivums, sondern nur des Activums der entsprechenden *verba* bedienen. Wir können z. B. sagen: Glauben heißt erkennen, vertrauen, ergreifen, erfassen, genießen, hören, sehen, schmecken *zc.* Wir können aber nicht sagen: Glauben heißt erkannt werden, vertraut werden *zc.* Gewiß, wenn wir glauben, wenn wir Christum sehen und erkennen, so sind wir zugleich und zuvor erkannt, erfaßt und ergriffen von Gott. Aber daraus folgt nicht, daß der Act des Glaubens kein Act, kein Ergreifen, sondern ein Erleiden des Menschen wäre. Als ein eigentliches *mere passive se habere* kann also der

Glaube in diesem Zusammenhang nicht bezeichnet werden. Es ist nicht falsch, sondern recht geredet, wenn man sagt: Der rechtfertigende Glaube ist ein Act, *actus intellectus et voluntatis*. Von Abraham steht geschrieben: *Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ*. Röm. 4, 3. Gen. 15, 6. „Abraham“ ist das Subject; „glaubte“ ist das Prädicat. Welcher Art ist nun diese Aussage? Man unterscheidet Kategorien (Aus sagearten) des Wesens, der Eigenschaft, des Orts, der Zeit, der Relation, des Thuns, des Habens, des Liegens und des Leidens. In welche Kategorie fällt nun das Prädicat „glaubte“? Was Ort, Zeit und Relation betrifft, so kommen sie bei unserm Urtheil gar nicht in Frage. Eine Wesensaus sage liegt auch nicht vor, denn der Mensch bleibt ein Mensch, ob er glaubt oder nicht. Eine eigentliche Eigenschaftsaus sage ist unser Urtheil offenbar auch nicht, obwohl der Glaube die Art einer Eigenschaft annehmen kann. Aber auch dann, wenn der Glaube im Menschen ein Zustand (Stand des Glaubens) geworden ist, so ist er auch als solcher keine bloße ruhende Eigenschaft im Menschen, wie z. B. Größe und Schwere im Körper, sondern ein fortlaufender Act des Willens, ein beständiges, habituelles Erkennen, Vertrauen, Ergreifen *zc.* Auch wenn der Glaube zur Eigenschaft wird, verliert er nicht seine ursprüngliche Natur der Activität. Auch der Glaube als Zustand, Habitus oder Eigenschaft des Menschen hat Christi Verdienst nur, weil er es ergreift und fest hält. Wäre der habituelle Glaube kein Ergreifen mehr, so wäre er auch kein Glauben mehr. Eine bloß quiescirende Eigenschaft ist auch der Glaube als Zustand nicht. Fassen wir nun die übrigen Kategorien des Thuns, Habens, Liegens und Leidens zusammen in die der Activität und Passivität oder der Thätigkeit und des Leidens, so weiß jeder, wohin das Prädicat in dem obigen Satze fällt. Wie hören, sehen, essen, trinken, genießen *zc.* Acte sind, so auch „glauben“ oder vertrauen. Glauben ist eine Bethätigung des Verstandes und Willens, ein Act im eigentlichsten und vollsten Sinne des Worts. Wie es ein Act des Willens ist, wenn der Mensch die angebotene Gnade von sich stößt, so ist es auch ein Act des Willens, wenn der Mensch die Gnade annimmt. In beiden Fällen handelt es sich um einen Act des menschlichen Willens, im ersteren um einen vom Menschen selber und im letzteren um einen vom Heiligen Geist verursachten Willensact des Menschen. Wir reden nicht bildlich oder uneigentlich, wenn wir den Glauben als Act bezeichnen. Und wer leugnet, daß der Glaube seiner Natur nach ein Willensact, ein velle ist, der fälscht den Begriff des Glaubens. Freilich wenn man in einem andern Zusammenhang Passivität in Gegensatz stellt nicht zur Activität überhaupt, sondern zur productiven Activität und dann etwa erklärt: „*Fides . . . per modum instrumenti passivi concurrit ad justificationem*“ (Osian der¹⁾), „*fides, . . . qua justificat, est nuda apprehensio beneficiorum Christi passiva*“ (Quenstedt²), „*fides in justificatione, nullam vel*

1) Baierl Compendium III, p. 269.

2) p. 149.

virtutem vel activitatem obtinet, sed nude tantum *passive* sese habet et gratiam Dei ac meritum Christi solummodo recipit“ (Galov¹⁾), weil eben der Glaube in der Rechtfertigung organum apprehendens ist und nicht „operativum instrumentum justificationis nostrae“ (Carpzov²⁾), nicht ein Mittel, welches die Rechtfertigung darbietet, bewirkt, oder zu Stande bringt, sondern dieselbe annimmt, oder weil der Glaube in der Rechtfertigung nicht Gott etwas schenkt oder gibt, sondern sich von Gott schenken und geben läßt, — so ist dieser Gedanke nicht falsch.³⁾

1) Baieri Compendium III, p. 270.

2) p. 268.

3) Der Mensch wird gerechtfertigt; er rechtfertigt sich selber nicht; er bringt seine Rechtfertigung nicht selber zu Stande. Wer in der Rechtfertigung mit Werken umgeht, der will sich selber rechtfertigen. Die Rechtfertigung aber können wir nicht erwerben, sondern nur als Geschenk hinnehmen. Dieser Gegensatz von Empfangen und selber zu Stande Bringen schwebt Luther vor, wenn er sagt: „Tota enim ratio justificandi quoad nos *passiva* est.“ Die Stelle lautet im Zusammenhang: „Ita homines, cum premuntur conscientiae, jam huc jam illuc cursitant, jam hoc jam aliud opus instituunt: ita sibi ipsis tantum cumulant pericula et labores inutiles, cum hic unus verus et certus modus sit sanandae conscientiae, quem David hic adspersionem vocat, *qua auditur et accipitur verbum*. Tota enim ratio justificandi quoad nos *PASSIVA* est. Nos autem cum sumus sanctissimi, volumus *active* justificari, hoc est, *nostris operibus*, sed nihil hic a nobis agi, nihil suscipi debet, *praeter hoc unum*, ut *adhibeamus aurem*, sicut psal. 45. etiam monet, et *credamus ea*, quae nobis dicuntur. Hic solus auditus est auditus laetitiae, et hoc solum est, *quod nos facimus* per Spiritum Sanctum in justificationis causa.“ (Opp. exeg. 19, p. 98.) Derselbe schreibt: „Ista autem excellentissima justitia, nempe fidei, quam Deus per Christum nobis absque operibus imputat, nec est politica, nec ceremonialis, nec legis divinae justitia, nec *versatur in nostris operibus*, sed est plane diversa, hoc est, *mere PASSIVA justitia* (sicut illae superiores activae). Ibi enim nihil *operamur* aut *redimus* Deo, sed tantum *recipimus*, et *patimur* alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam justitiam appellare *passivam justitiam*. Haecque est justitia in mysterio abscondita, quam mundus non intelligit, imo Christiani non satis eam *tenent* et difficulter in tentationibus *apprehendunt*. Ideo semper est inculcanda et assiduo usu exercenda. Et qui eam in afflictionibus et terroribus conscientiae non tenet aut apprehendit, non potest consistere. Nulla enim alia tam est firma ac certa consolatio conscientiarum, quam illa *passiva justitia*.“ (Opp. lat. 1, p. 14.) Die von uns durch den Druck hervorgehobenen Verba (auditur, accipitur, a nobis agi, adhibeamus, faciamus, recipimus, patimur, tenent, apprehendunt) zeigen, daß Luther gerade auch dann, wenn er von der „passiva justitia“ redet, nicht leugnet, daß der rechtfertigende Glaube ein Willensact, ein velle et accipere, ist. Was Luther in diesen Stellen energisch abweist, ist dies, daß die Rechtfertigung „das Resultat des in guten Werken sich abmühenden Sünders“ ist. Und wenn Luther in seiner Auslegung zu 1 Mos. 12, 4. vom Glauben sagt, daß er „vielmehr ein Leiden, denn eine Wirkung“ sei, so will er damit dies betonen, daß der Glaube nicht ein schläfriger und fauler Gedanke, nicht menschlichen Ursprungs sei, sondern ein lebendig und gewaltig Ding im Herzen, ein Werk des Heiligen Geistes im Menschen. Die Stelle lautet im Zusammenhang also: „Est enim fides res vivax et potens: non est otiosa cogi-

Der Glaube ist ein Act. Das lehrt auch unser Bekenntniß. Zwar gebraucht es dieses Wort nicht. Aber die Ausdrücke, mit welchen es den Glauben bezeichnet und beschreibt, fallen sämmtlich in die Kategorie der Activität und nicht in die der Passivität. Die Concordienformel schreibt vom Glauben (Sol. Decl., S. 612, § 10 f.): „Welche Güter uns in der Verheißung des heiligen Evangelii durch den Heiligen Geist fürgetragen werden, und ist allein der Glaube das einige Mittel, dadurch wir sie ergreifen, annehmen und uns appliciren und zueignen, welcher ist eine Gabe Gottes, dadurch wir Christum, unsern Erlöser, im Wort des Evangelii recht erkennen und auf ihn vertrauen“ 2c. (Ebenso S. 528, § 6.) Ferner S. 616, § 31: „Der Glaube ist das einige Mittel und Werkzeug, damit und dadurch wir Gottes Gnade . . . empfangen und annehmen können.“ Ferner S. 623, § 57: Der Gehorsam Christi ist es, „darauf sich der Glaube für Gott verläßet“, „qua fides nostra coram Deo nititur“. (Ebenso S. 616, § 30.) Ferner S. 623, § 58: „Fides nostra respicit in personam Christi.“ „Und siehet also der Glaub auf die Person Christi.“ Endlich S. 528, § 9: Christen sollen „weder an ihrer Gerechtigkeit, so ihnen durch den Glauben zugerechnet, noch an ihrer Seelen Seligkeit zweifeln“ (= Gegentheil von glauben. F. B.), „sondern vor gewiß halten (*firmiter illis statuendum esse*), daß sie um Christus' willen vermöge der Verheißung und Wort des heiligen Evangelii einen gnädigen Gott haben“. — Der Concordienformel zufolge ist sonach glauben so viel als ergreifen, annehmen, uns appliciren und zueignen, recht erkennen, vertrauen, empfangen, sich verlassen, niti, sehen, respicere, für gewiß halten 2c.; und nicht etwa: ergreifen, angenommen, erkannt — werden.

In der Apologie heißt es vom Glauben: Er „haut auf lauter Gnade“ und „nimmt geschenkt“ aus reichem Schatz. (S. 97, § 56.) Glaube ist, „da ich mir von Gott schenken und geben lasse, da wir von ihm empfangen, was er verheißet und anbietet“. (S. 96, § 49. S. 108, § 113. 114.) Er „fühlet Trost“ und „verläßt sich auf Gnade und Barmherzigkeit“. (S. 97.) Er „empfähet und empfindet Vergebung der Sünde“. (S. 98, § 63.) „Fides concipit consolationem.“ (S. 98, § 62.) Er „fasset (*accipit*) die Verheißung“. (S. 97, § 56. S. 130, § 126.) Der Glaube spricht: Ich „halte mich an die Zusage“ und „ver-

tatio, nec innatat cordi, sicut anser aquae: sed sicut aqua igni calefacta, etsi aqua manet, tamen non amplius frigida, sed calida et prorsus alia aqua est, ita fides, Spiritus Sancti opus, aliam mentem et sensus alios fingit, ac prorsus novum facit hominem. Est igitur fides operosa, difficilis et potens res: ac si vere aestimare volumus, magis est passio, quam actio; mutat enim animos et sensus: et cum ratio praesentibus soleat niti, fides absentia complectitur, et ea contra rationem praesentia esse judicat. Atque haec causa est, quod non, sicut auditus omnium est, ita etiam fides sit omnium: pauci enim credunt. Reliqua multitudo praesentibus rebus, quas tangit et palpat, potius, quam verbo vult niti.“ (Erl. Ausg. 3, 107. St. L. Ausg. I, 756.)

lasse und wage mich auf die gnädige Verheißung". (S. 97, § 59.) Glaube ist *fiducia misericordiae*. (S. 97, § 58.) Glauben heißt, „recht gewiß“ sein, „*scire*“, daß uns die Sünde vergeben ist (S. 128, § 118); Christum „recht erkennen und auf ihn vertrauen“ (S. 528, § 6); *assentiri promissioni*“ (S. 95, § 48); „*confidere nomine Christi*“ (S. 105, § 99); „die Wohlthat (Christi) kennen (*beneficia nosse*), das heißt, an Christum wahrlich (*proprie et vere*) gläuben“. (S. 106, § 101. S. 108, § 113.) „*Fides accipit a Deo oblata beneficia*“ (S. 96, § 49); *accipit promissionem*. (S. 96, § 53.) „*Fides utitur mediatore*, erkennt ihn als Mittler.“ (S. 89, § 18.) Glauben heißt: Christum „als einen einigen Mittler brauchen“, „*eo uti mediatore*“. (S. 101, § 81. S. 140, § 193.) Das Wort „fassen“, „dadurch verheißten wird Barmherzigkeit, und dieselbe halten gegen Gottes Zorn“; „*opponimus misericordiam irae ac iudicio Dei*“ (S. 102, § 82). — Alle diese Ausdrücke und viele andere, welche die Apologie einsetzt für „glauben“, bezeichnen Activität, nicht Passivität. In dem Abschnitt, welcher die Ueberschrift trägt: „*Quid sit fides justificans*“, heißt es nachdrücklich: „*Sed illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei. . . . Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis.*“ (S. 95, § 48.) Nach der Apologie und dem lutherischen Bekenntniß überhaupt ist sonach der Glaube ein Act des Menschen, seines Willens sowohl wie seines Verstandes.

Wenn man daher in obiger Weise Activität und Passivität einander gegenüberstellt und mit dem Worte „Activität“ ein velle bezeichnet, mit dem Ausdruck „Passivität“ aber dies leugnet und dann behauptet, der Glaube verhält sich in der Rechtfertigung rein passiv und nicht activ, so ist das verkehrt. So gewiß nehmen, ergreifen und fassen kein Erleiden, sondern eine Thätigkeit ist, so gewiß ist auch glauben und vertrauen nicht Passivität, sondern Activität. Der Mensch glaubt; er erleidet nicht das Glauben. In der Rechtfertigung ist der Glaube weder passiv noch indifferent, sondern activ. Der Glaube nimmt die dargebotene Vergebung der Rechtfertigung an. Was Gott im Worte schenkt, das faßt und nimmt und hält der Glaube. Der Glaube ist ein velle, ein Willensact des Menschen. Bildlich kann man daher auch den rechtfertigenden Glauben bezeichnen nicht bloß als ein Hören, Sehen und Schmecken, sondern auch als ein Ausstrecken der Hand und als ein Kommen zu Christo. Der Glaube, die Nehmehand des Menschen, muß die Gebehand Gottes ergreifen. Und wie die Darbietung der Gnade ein Kommen Christi zum Menschen ist, so ist der Glaube ein Kommen des Menschen zu Christo. Im dritten Artikel wird darum auch der Glaube bezeichnet als ein Kommen zu Christo. Und wenn Christus spricht: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater“; und abermals: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinaus-

stoßen“, so ist auch hier der Ausdruck „kommen“ nur eine bildliche Bezeichnung des Glaubens. Ziehen = *convertere*; kommen = *credere*. Die Apologie bemerkt zu Matth. 11, 28.: „Kommet her zu mir“: „*Venire ad Christum est credere, quod propter Christum remittantur peccata.*“ (S. 173, § 44.) Freilich darf in beiden Fällen (Handausstrecken — Kommen) das Tertium nicht überschritten werden. Dies Tertium aber ist die Wahrheit, daß der Glaube nicht Passivität, sondern Activität ist, ein Willensact des Menschen, ein wirkliches Nehmen und Ergreifen der Gnade Gottes von Seiten des Menschen. Gott kommt nicht bloß zum Menschen und streckt nicht bloß seine Hand aus zum Menschen, sondern der Glaube, dies velle et accipere des Menschen, ergreift auch Christum und kommt zu ihm, bewegt sich zu ihm hin. Dabei bleibt das unangetastet, daß das Nehmen und Kommen des Menschen eine Folge und Frucht ist von dem Kommen und Sichausstrecken Gottes zum Menschen. Gott kommt im Evangelio und zieht uns zu sich, so daß wir kommen. Und wenn wir sagen: „Der Glaube ist ein Willensact des Menschen“, so folgt daraus nicht, daß der Mensch selber diesen Act in sich erzeugt. Der Mensch glaubt, er vollzieht diesen Act, aber gewirkt wird der Glaube einzig und allein vom Heiligen Geist. Wie aber aus dem Sage: „Der Mensch glaubt“ nicht folgt: „Der Mensch gibt sich selber den Glauben“, so folgt auch nicht aus dem andern Sage: „Der Heilige Geist wirkt den Glauben“, daß nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist im Menschen glaube. Einen stellvertretenden Glauben gibt es nicht. Uns rechtfertigt wohl ein fremdes Verdienst, aber nicht ein fremder Glaube. Ich glaube, ich muß glauben, erkennen, wollen, ergreifen, annehmen, — aber nicht ich, sondern der Heilige Geist wirkt dies in mir. Doch das sind Gedanken, die hier nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet sein wollen, um grobem Mißverständnis vorzubeugen.

Der rechtfertigende Glaube ist ein Act des Menschen: *actus intellectus et voluntatis*. Und diesen Act will Gott; zu diesem Act fordert Gott auf; Gott fordert den Glauben; nicht freilich im Gesetz, sondern im Evangelium. Wort, Taufe und Nachtmahl, welche die Verheißung des Evangeliums darbieten, fordern Glauben. Wenn Gott sich mit seiner Gnadenverheißung dem Sünder naht, so will er, und zwar ernstlich, daß der Mensch das glaube, daß er die ihm angebotenen Güter annehme. Gott bietet dem Sünder Vergebung an, und indem er das thut, fordert er ihn zugleich auf und gebietet ihm: „Nun glaub das! Nun greif zu! Laß dir das nicht vergeblich gesagt und umsonst angeboten sein! Mach dir die Gnade zu Nutz. Dir habe ich sie vermeint, und ich will, will ernstlich, daß du dieselbe annimmst!“ Das Evangelium fordert Glauben. Mit seinem Gnadenwillen ist es Gott ein großer Ernst, ein ebenso großer Ernst wie mit seinem Gesetzeswillen. Und dieser Gnadenwille Gottes besteht eben darin, daß wir glauben, daß wir die Gnade annehmen und so selig werden. (Siehe die dritte Bitte.) Gott will, daß allen Menschen geholfen werde,

i. e., er will, daß sie glauben. Gott will nicht, daß jemand verloren werde, i. e., er will ernstlich, daß niemand die ihm angebotene Gnade von sich weisen soll. Er gebeut allen Menschen an allen Enden, Buße zu thun, i. e., zu glauben. „Thut Buße und glaubt an das Evangelium“ — „Glaube an den Herrn Jesum Christum“, so lautet die göttliche Forderung und Aufforderung, wovon das Evangelium erschallt. Das Evangelium fordert den Willensact, welchen wir Glauben nennen.

Das betont auch unser Bekenntniß. Nach der Concordienformel ist das Evangelium „eigentlich eine solche Lehre, die da lehret, was der Mensch glauben soll“, „debeat“, i. e., was er nach Gottes Willen zu glauben schuldig und verpflichtet ist; nicht, was er, wenn er Lust hat, glauben mag oder nicht. (S. 534, § 5.) Ferner S. 637, § 19: Das Evangelium „allein eigentlich lehret und befiehlt an Christum glauben“. Siehe auch S. 781, § 18 und S. 718, § 67, wo Joh. 6, 40. citirt wird: „Das ist der Wille des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben.“ — Und die Apologie schreibt: „Wo Verheißung ist, da fordert Gott auch Glauben.“ (S. 96, § 50.) Ferner S. 144: „Das Evangelium ist das Wort, das uns gebeut zu glauben, daß uns Gott gnädig sei und selig machen wolle um Christus' willen.“ Ferner S. 125, § 107: „Gesetz macht nicht gerecht, sondern das Evangelium, das glauben heißt, daß wir um Christus' willen, nicht um unsers Thuns willen einen gnädigen Gott haben.“ S. 145: „Da muß das arm Gewissen in Verzweiflung fallen, wenn es nicht weiß, daß das Evangelium den Glauben eben darum fordert, diemeil wir untüchtige Knechte sind und nicht Verdienst haben.“ Wiederum S. 165, § 59: Es ist Gottes „Gebot“ („mandatum Dei“), daß wir der Absolution glauben. Endlich S. 146, § 224: im menschlichen Gerichte sei das debitum und *jus* gewiß und die misericordia ungewiß. „Sed“ — so heißt es wörtlich weiter — „alia res est de judicio Dei. Hic enim misericordia habet claram et certam promissionem et mandatum Dei. Nam evangelium proprie hoc mandatum est, quod praecipit, ut credamus, Deum nobis propitium esse propter Christum.“

Das Evangelium fordert den rechtsfertigen Glauben, nicht das Gesetz, wenigstens nicht direct. Warum? Weil das Gesetz aus sich selber nichts weiß vom Evangelium und auch den Glauben zur Vergebung der Sünden nicht lehrt. Es kann darum den christlichen Glauben aus sich selber nicht vorschreiben und fordern. Allerdings fordert das Gesetz im ersten Gebot auch Glauben: vertrauen ist eben glauben. Aber ursprünglich und im Lichte des göttlichen Gesetzes kann sich diese Forderung nur beziehen auf Worte, Gebote und Verheißungen innerhalb der Grenzen des Gesetzes und nicht auf Dinge, von welchen das Gesetz aus sich selber nichts weiß. Freilich, wenn nun doch das scheinbar Unmögliche geschieht, wenn Gott mit dem Evangelium wirklich kommt, in seinem Worte den Sündern Vergebung an-

bietet und den Glauben fordert, so widerspricht auch hier das Gesetz nicht. Auch hier sind beide, Gesetz und Evangelium, nicht wider einander. Dann (also hypothetisch) sagt vielmehr auch das Gesetz: Wenn die Verheißung des Evangeliums, von der ich zwar aus mir selber nichts weiß, eine göttliche ist, ein Wort Gottes ist, so ist auch der Mensch ihr Glauben, unbedingten Glauben, starken, beständigen, unerschütterlichen, vollkommenen Glauben schuldig, denn jedes Wort Gottes soll der Mensch glauben, und verflucht ist jedermann, der es nicht thut oder doch nicht so thut, wie er es soll. Das ist Gesetz. Und wenn der Mensch sich dessen weigert und im Unglauben das Evangelium von sich weist, so fällt (nicht etwa das Evangelium, sondern) das Gesetz über ihn her und verflucht ihn als einen doppelt verdammungswürdigen Menschen, der nicht bloß Gottes Heiligkeit, sondern auch den Ernst seiner Liebe und Gnade mit Füßen getreten hat. So fordert zwar nicht das Gesetz den Glauben an Christum, straft aber den Unglauben. Und das Evangelium fordert zwar den Glauben, straft aber nicht den Unglauben. Die Concordienformel schreibt S. 534, § 3—5: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß das Gesetz eigentlich sei eine göttliche Lehre, welche lehret, was recht und Gott gefällig, und strafet alles, was Sünde und Gottes Willen zuwider ist. Darum dann alles, was Sünde strafet, ist und gehört zur Predigt des Gesetzes. Das Evangelium aber sei eigentlich eine solche Lehre, die da lehret, was der Mensch glauben soll, der das Gesetz nicht gehalten und durch dasselbe verdammt, nämlich daß Christus alle Sünde gebüßet und bezahlt, und ihm ohn allen seinen Verdienst erlangt und erworben habe Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und das ewige Leben.“ Daß in dem obigen Axiom gerade auch der „Unglaube“ mit eingeschlossen ist, sagt deutlich der erste Paragraph in dem Artikel „Vom Gesetz und Evangelio“ durch die Fragestellung. Und in der Solida Declaratio heißt es geradezu: „Also strafet das Gesetz den Unglauben, wann man Gottes Wort nicht glaubet. Weil nun das Evangelium, welches allein eigentlich lehret und befiehlt an Christum glauben, Gottes Wort ist: so strafet der Heilige Geist durch das Amt des Gesetzes auch den Unglauben, daß sie nicht an Christum glauben, welches Evangelium doch allein eigentlich lehret von dem seligmachenden Glauben an Christum.“ Also: Das Gesetz lehrt nicht den seligmachenden Glauben, straft aber den Unglauben, und das Evangelium allein lehrt diesen Glauben, straft aber nicht den Unglauben. Das ist klar! Lehrt aber das Gesetz diesen Glauben nicht, so kann es ihn auch direct nicht fordern, sondern nur indirect und hypothetisch, wie oben dargestellt.¹⁾

1) Das Evangelium fordert den Glauben, straft aber nicht die Sünde, auch nicht die Sünde des Unglaubens. Wohl aber tritt das Evangelium mit dem Anspruch auf, daß es die einzige Rettung für den Sünder sei. Das Evangelium lautet nicht: Christus ist Ein Weg und der Glaube an ihn Ein Mittel zum Leben, sondern: Christus ist der einzige Weg, und der Glaube ist das einzige Mittel zur Seligkeit. Das

Aber auch die hypothetische Forderung des Glaubens gegen das Evangelium von Seiten des Gesetzes ist wohl zu unterscheiden von der Forderung des Glaubens im Evangelium. Woimmer das Gesetz Glauben fordert für ein Wort Gottes, auch wenn dies das Evangelium ist, da geschieht das gesetzlich. Es fordert den Glauben als Werk und Leistung des Menschen, als das entsprechende **sittliche** Verhalten des Menschen dem Gotteswort gegenüber. Das Gesetz betrachtet und fordert den Glauben *sub specie legis et debiti*, als die sittliche Schuld und Pflicht des Menschen, nie und nimmer aber *sub specie finis et instrumenti*, als Mittel zu einem Zweck. Zugleich gibt sich auch die Forderung des Gesetzes, auch wenn es sich um den Glauben gegen das Evangelium handelt, mit nichts Geringerem zufrieden als absolut vollkommenem Glauben. Eben weil das Gesetz den Glauben fordert als die sittliche Leistung des Menschen, als das allein moralische Verhalten einem Gotteswort gegenüber, darum duldet es an diesem Glauben keinerlei Schwächen, Mängel und Gebrechen. Finden sich solche Dinge beim Glauben, wie das ja bei allen Christen ohne Ausnahme der Fall ist, so verurtheilt das Gesetz auch solchen schwachen Glauben gegen das Evangelium. Das Gesetz verdammt den Kleinglauben, verdammt den Christen gerade auch wegen seines unvollkommenen Glaubens. Schwacher, mangelhafter Glaube kann sich nicht halten vor dem Forum des Gesetzes, das eben den Glauben nur beurtheilt auf seine sittliche Güte und Vollkommenheit hin. Und deshalb kommt es auch auf Grund des Glaubens als sittlichen Actes nie zu einer Freisprechung durchs Gesetz, sondern immer nur zu einer Verurtheilung des Menschen. Das Gesetz fordert immer gesetzlich, auch wenn es hypothetisch den Glauben an das Evangelium fordert. Das Gesetz bleibt Gesetz.

Evangelium ruft dem Sünder zu: Das Gesetz hat dir alle Thore zum Himmel verriegelt und verrammelt. Aber dir kann dennoch geholfen werden. Christus ist der Weg und die Thür zum Leben: er allein! Und ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin sie sollen selig werden. Daraus folgt nun unmittelbar: Wer diesen Weg verschmäht, der ist verloren. Wer glaubt, nur wer glaubt, wird selig; daraus folgt unmittelbar: Wer nicht glaubt, ist verdammt. Aber auch diese unmittelbare Folge aus der Wahrheit des Evangeliums ist kein eigentliches Strafen der Sünde, kein eigentlicher Nachweis, daß der Unglaube unsittliches und verdammungswürdiges Verhalten ist, sondern die nachdrücklichste Erklärung, daß der Glaube an Christum das einzige Mittel zur Seligkeit ist und daß darum jeder des Zweckes verfehlt, der dieses Mittel verschmäht. Der Unglaube ist eine schreckliche Sünde, die schrecklichste aller Sünden, denn er verachtet die Gnade Gottes und tritt das Blut Christi mit Füßen. Aber wenn man die Sache so darstellt: „Alein der Unglaube verdammt, weil er die schrecklichste aller Sünden ist“, so ist das irreführend. Der Unglaube verdammt, er allein, aber nicht weil er die schrecklichste aller Sünden ist, sondern weil er das einzige Mittel zur Seligkeit verschmäht. Daß das Evangelium im weiteren Sinn (als ganze Lehre Christi und der Apostel) auch die Sünde straft, versteht sich von selbst. Dasselbe gilt auch von der „Predigt vom Leiden und Sterben Christi“. Eigentliches Evangelium wird eben diese Predigt erst durch das „pro nobis“. (Siehe Concordienformel, Art. V.)

Wie anders doch das Evangelium! Es bleibt immer Evangelium, selbst wenn es Glauben „fordert“ und zum Glauben „auffordert“! Warum? Weil das Evangelium den Glauben nicht fordert als sittliche That und Leistung, nicht als moralisches Verhalten, sondern als — **Mittel zum Zweck**. Das Evangelium fordert den Glauben nicht, weil der Mensch nur so das thut, was er zu thun verpflichtet und schuldig ist, sondern weil nur so der Zweck des gnädigen göttlichen Willens erreicht wird, weil nur so, durch den Glauben, der Mensch das zu eigen bekommt, was Gott ihm im Evangelium zgedacht hat. Beim Evangelium spielt nicht, wie beim Gesetz, die Sittlichkeit dieses Actes die alles beherrschende Rolle, sondern die Zweckmäßigkeit desselben. Auch im Evangelium kommt der Glaube in Betracht als Werthbegriff, aber nicht des ethischen oder sittlichen, sondern des teleologischen oder zweckdienlichen Gebietes. Daher kommt es auch, daß das Evangelium nur Glauben, bloß Glauben fordert und nicht die Liebe, Demuth, Geduld und andere Tugenden. Der Glaube ist das einzige Ding, wodurch sich der Mensch die Verheißung des Evangeliums zu eigen machen kann, darum und darum allein (weil er das einzige Mittel zum Zweck ist) fordert das Evangelium den Glauben. Daß der Glaube ein sittliches Verhalten ist, hat für das Evangelium zunächst gar keine Bedeutung. Als sittliches Verhalten kommt er darum auch in der Rechtfertigung nicht in Betracht. Es stünde schlimm um den Christen, wenn das der Fall wäre, denn sein Glaube ist nie vollkommen. Da aber das Evangelium den Glauben nur fordert als Mittel zum Zweck, so ist die Frage, ob der Glaube schwach oder stark, vollkommen oder unvollkommen sei, in der Rechtfertigung von keinem Belang. Hier ist es genug, daß es Glaube, wahrer Glaube ist. Vor dem Gesetze gilt nur der vollkommene Glaube, beim Evangelium aber erreicht der schwächste Glaube seinen Zweck ebenso vollkommen wie der stärkste. Beide, der schwache wie der starke Glaube, sind das rechte Mittel zum Zweck und erlangen dasselbe Gut der Rechtfertigung.¹⁾ So gilt auch hier bei der Forderung des Glaubens von Seiten des Gesetzes und des Evangeliums: Si duo dicunt idem, non est idem. Dazu kommt noch, daß das Evangelium gerade durch sein ernstes Fordern und Auffordern zum Glauben den Glauben erzeugt, während das Gesetz mit seinem Fordern und Fluchen die letzten Reste des Glaubens austreibt. Ja, das Fordern und Auffordern des Evangeliums ist im Grunde nur ein verstärktes, emphatisches, besonders ernstes Schenken und Geben. Es bringt eben nur den großen Ernst und das heiße Verlangen zum Ausdruck, womit Gott dem Sünder seine Gnade darreicht und ihn beglücken und selig machen will. Im Evangelium fordert und verlangt Gott nur vom Sünder, daß er sich von Gott die Vergebung

1) Die Concordienformel schreibt S. 662, § 69: „Denn wer an den Sohn Gottes glaubet, es sei mit einem starken (freudigen, robusta fides) oder schwachen Glauben, der hat das ewige Leben.“

und Seligkeit schenken und geben lasse. So bleibt das Evangelium süßestes Evangelium gerade auch da, wo es fordert.

Der Glaube ist ein Willensact des Menschen und hat göttlichen Befehl. Gott fordert den Glauben, direct im Evangelium und hypothetisch im ersten Gebot. So kann er auch bezeichnet werden als Gehorsam, obedientia, Gottesdienst, cultus, Tugend, virtus, Werk, opus, des Menschen. Und das auch nicht bloß deshalb, weil der Glaube die Liebe und andere von Gott gebotene Tugenden und Werke erzeugt, sondern gerade auch deshalb, weil er in sich selber der Act des Menschen ist, zu dem Gott im Evangelium auffordert, der Act, den Gott vom Menschen verlangt und fordert. Auch vom Evangelium aus angesehen wird der Glaube mit Recht Gehorsam genannt, weil er wesentlich die Annahme der göttlichen Verheißung ist und somit wirklicher Gehorsam gegen den im Evangelium geoffenbarten guten und gnädigen Willen Gottes. Der Glaube ist obedientia, cultus, virtus, weil er das rechte Verhalten (und wir können auch sagen: das sittliche Verhalten) einer göttlichen Verheißung (also einem Wort Gottes) gegenüber ist, weil er ein Willensact des Menschen ist, der dem Willen Gottes entspricht: ein dem göttlichen velle entsprechendes menschliches velle. Ein über das anderemal braucht Paulus das Verbum *ὑπακούω* (ich gehorche), das Adjectivum *ὑπήκοος* (gehorsam) und das Substantivum *ὑπακοή* (Gehorsam), um damit den seligmachenden Glauben zu bezeichnen. (Siehe Cremer, S. 103 f.)

Doch hören wir die Apologie. S. 96, § 49 schreibt sie von dem Cultus des Glaubens im Unterschied von dem Cultus des Gesetzes: „Aus diesem ist leicht zu merken Unterscheid zwischen dem Glauben und zwischen der Frommkeit, die durchs Gesetz kömmt. Denn der Glaub ist ein solcher **Gottesdienst** (cultus) und LATREIA, da ich mir schenken und geben lasse (quae accipit a Deo oblata beneficia). Die Gerechtigkeit des Gesetzes ist ein solcher Gottesdienst (*λατρεία*), der da Gott anbeutet unser Werke (nostra merita). So will Gott nu durch den Glauben also **geehret** sein“ [der Glaube ist allerdings eine Weise, Gott zu ehren, also cultus Dei], „daß wir von ihm empfangen, was er verheißet und anbeutet.“ Gleich auf der folgenden Seite (97, § 57) wird das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit (das velle accipere promissionem) bezeichnet als „*hic cultus*, haec *λατρεία*“, „der größte, heiligste Gottesdienst“, „*praecipuus cultus*“. (S. 97, § 59. 60. 57.) „Und solcher Glaub und Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit wird als der größte, heiligste Gottesdienst gepreiset, sonderlich in Propheten und Psalmen.“ (S. 97, § 57.) Ferner S. 114, § 33 zu Luc. 7, 47.: „Die Frau kömmt in der Zuversicht zu Christo, daß sie wolle Vergebung der Sünde bei ihm erlangen“ [also gläubig]; „das heißt recht Christum erkennen und ehren (Hic cultus est summus cultus Christi. Nihil potuit majus tribuere Christo). Denn größer Ehre kann man Christo nicht thun.“ Ferner S. 140, § 187—191, wo der Glaube ein über das anderemal bezeichnet wird als obedientia und cultus: „Fides

est *obedientia* erga evangelium, tantum propter hanc placet obedientia erga legem; fides reddit Deo honorem, reddit quod suum est; fides OBEDIT ACCIPIENS promissiones; *cultus et λατρεία* evangelii est accipere bona a Deo; cultus in evangelio praecipuus est a Deo *velle accipere* remissionem; adversarii [Papisten] de obedientia erga legem dicunt, non dicunt de *obedientia erga evangelium*.“ Im deutschen Text heißt es S. 140 f.: „Gerecht sein heißt solcher Gehorsam, den Gott dafür annimmt. Nu will Gott unsern Gehorsam in Werken nicht annehmen für Gerechtigkeit; denn es ist nicht ein herzlicher Gehorsam, die weil niemand das Gesetz recht hält. Darum hat er einen **andern Gehorsam** geordnet, den er will für Gerechtigkeit annehmen, nämlich daß wir unsern Ungehorsam erkennen und vertrauen, wir gefallen Gott um Christus' willen, nicht von wegen unsers Gehorsams. Derhalben heißt nu hie gerecht sein, Gott angenehm sein, nicht von wegen eigenes Gehorsams, sondern aus Barmherzigkeit um Christus' willen.“ „Glauben empfähet gegenwärtige Versöhnung und schleußt im Herzen, daß Gott die Sünde vergeben hab, und daß er jezund mir gnädig sei. Und dieses ist ein hoher **Gottesdienst**, der Gott damit dienet, daß er ihm die Ehre thut, und die Barmherzigkeit und Verheißung so gewiß hält, daß er ohn Verdienst kann allerlei Güter von ihm empfangen und warten. Und in diesem Gottesdienst soll das Herz geübet werden und zunehmen; davon wissen die tolln Sophisten nichts.“ Daß der Glaube *virtus, cultus, obedientia* ist, weil er eben ein wirkliches, dem gnädigen göttlichen *velle* entsprechendes menschliches *velle* ist, kommt am deutlichsten zum Ausdruck S. 125, wo es § 106 f. also lautet: „Imo sicut lex etiam maxima seu prima non justificat, ita nec *maxima virtus legis*. Sed *illa virtus* justificat, quae apprehendit Christum. . . . *Haec autem virtus fides est*. Nam, ut saepe dictum est, fides non tantum notitia est, sed multo magis *velle accipere seu apprehendere* ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Est autem et haec *obedientia erga Deum, velle accipere oblatam promissionem, non minus λατρεία, quam dilectio*. Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere, et id pronuntiat esse *verum cultum*.“ (Cf. S. 150, § 262.)

Was insonderheit das Wort „opus“ oder „Werk“ betrifft, so bedient sich auch die heilige Schrift dieses Ausdrucks, um den seligmachenden Glauben zu bezeichnen. Joh. 6, 28. fragen die Juden: „Was sollen wir thun, daß wir Gottes Werke (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) wirken“, i. e., daß wir diejenigen Werke thun, welche Gott von uns verlangt? Christus antwortet im folgenden Verse: „Das ist Gottes Werk“ [τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, das Werk, welches Gott von euch verlangt], „daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat.“ Der seligmachende Glaube wird hier also bezeichnet als Werk des Menschen, als Werk, das Gott vom Menschen verlangt. Siehe auch 1 Thess. 1, 3. die Phrase ὁμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως. Und was die Apologie betrifft, so

betont sie einerseits direct und kategorisch, daß der Glaube ein Werk des Heiligen Geistes sei und daß der Glaube die Rechtfertigung und Vergebung nimmt und hat, ehe er Gott irgend ein Werk darbringt. S. 98, § 64 bezeichnet die Apologie den Glauben als „opus Spiritus Sancti“. Und die Concordienformel citirt aus Luther: „So ist der Glaub ein göttlich Werk in uns, divinum quoddam opus in nobis.“ (S. 626, § 9.) Der Gegensatz ist hier „der todte Glaube oder Wahn (vana fiducia, falsches Vertrauen), der da ohne Buße und ohne gute Werk ist“, den sich die Menschen selber „dichten“. (S. 627, § 15.) Der rechtfertigende Glaube ist ein Act des Menschen, aber nicht der Mensch selber, sondern Gott erzeugt diesen Glauben im Menschen. Der Glaube ist kein Product des Menschen. Er ist nicht von innen heraus aus dem Menschen entstanden, sondern von außen in das Innerste des Menschen hinein gekommen. Im Sinne von „Product oder Erzeugniß“ ist also der Glaube kein opus hominis. Und weil in der Rechtfertigung der Glaube bloß nimmt und empfängt und Gott gar nichts darbringt, kein Werk, kein eigen Thun oder Lassen, auch nicht das eigene Glauben und Ergreifen, um dessen willen Gott dem Menschen vergeben sollte, so stellt die Apologie der Schrift gemäß den rechtfertigenden Glauben auch in Gegensatz zu allem eigenen Thun, Werk oder Bereiten des Menschen S. 95, § 48 f. heißt es: „Und damit daß niemands wähne, es sei allein ein bloß Wissen der Historien, so setze ich das dazu, der Glaub ist, daß sich mein ganz Herz deselben Schazes annimmt, und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken und Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich deß tröstet und ganz darauf verlässset, daß Gott uns schenkt, uns gibt, und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schaz der Gnaden in Christo überschüttet.“ Aehnlich S. 108, § 113: „Und dieweil der Glaub, ehe wir etwas thun oder wirken, nur ihm schenken und geben läßet und empfähet, so wird uns der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, wie Abraham, ehe wir lieben, ehe wir das Gesetz thun oder einig Werk.“ In diesen und ähnlichen Stellen betont unser Bekenntniß die Wahrheit, daß der Glaube in der Rechtfertigung nichts gibt und erzeugt, sondern nur empfängt und nimmt. In der Rechtfertigung ist der Glaube nicht productiv thätig, sondern receptiv. Der Act des Glaubens erzeugt nicht etwas und bringt nicht etwas zu Stande, um dessen willen Gott den Sünder rechtfertigt, sondern er nimmt die Rechtfertigung und Vergebung an. Ehe der Mensch zu irgend einer productiven Thätigkeit kommt, ehe er liebt oder irgend ein Werk aus sich heraussetzt, ist er schon gerecht durch den Glauben. Andererseits finden sich in der Apologie aber auch Stellen, welche uns an Joh. 6, 29. erinnern. S. 103, § 86 heißt es: „Der Glaube macht fromm und gerecht, nicht derhalben, daß unser Glauben ein solch köstlich rein Werk sei.“ Lateinisch: „non quia sit opus per sese dignum“. Die andere Stelle lautet S. 96, § 55: „Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum.“ Diese Stelle hat Justus Jonas

indicativisch also überseht: „Denn der Glaube nicht darum für Gott fromm und gerecht macht, daß er an ihm selbst unser Werk und unser ist.“ Die Concordienformel (S. 612, § 13): „Dann der Glaube macht gerecht, nicht darum und daher, daß er so ein gut Werk und schöne Tugend (quod ipsa tam bonum opus tamque praeclara virtus sit), sondern weil er in der Verheißung des heiligen Evangelii den Verdienst Christi ergreift und annimmt.“ — Wenn man darum mit dem Satz: „Der Glaube ist ein Werk des Menschen, opus hominis“ nicht sagen will, daß der Mensch selber den Glauben erzeuge und hervorbringe, auch nicht, daß der Glaube ein Werk des Gesetzes sei und als Werk in der Rechtfertigung in Betracht komme oder gar die Rechtfertigung selber zu Stande bringe, sondern nur dies, daß der Glaube ein wirklicher Willensact des Menschen ist und somit opus und actus identificirt, so ist dagegen nichts einzuwenden.¹⁾

1) Daß die nackten Aussagen: Der Glaube ist *virtus, obedientia, cultus, opus* 2c. dem Mißverständniß ausgesetzt sind, leugnen wir nicht. Bei dem Worte „opus“ (Werk) denken wir in der Regel wohl nicht an Thätigkeit überhaupt, sondern an eine productive Thätigkeit oder das Resultat derselben. Ein opus ist uns in der Regel ein Product unserer Thätigkeit, etwas, was wir aus uns herausgesetzt haben, oder die Thätigkeit, durch welche wir etwas zu Stande bringen. Den Glauben nennen wir ein opus Spiritus Sancti, weil er das Resultat der schöpferischen Thätigkeit des Heiligen Geistes ist. Wollte man aber in demselben Sinne den Glauben ein opus hominis nennen, so wäre das offenbar falsch, denn der Mensch erzeugt den Glauben nicht als sein Werk. Und wäre der Glaube ein solches vom Menschen producirtes opus, so könnte man ihn auch in der Rechtfertigung nicht mehr als verdienstliches Werk loswerden. Dies letztere Mißverständniß, als ob der Glaube in der Rechtfertigung als verdienstliches Werk in Betracht komme, kann sich auch einschleichen bei den Prädicaten *obedientia, virtus, cultus*. Die Apologie versieht darum die fraglichen Prädicate mit näheren Bestimmungen, welche jedes Mißverständniß ausschließen. Z. B. in den von uns citirten Stellen: „*Obedientia erga evangelium*“, „*illa virtus, quae apprehendit Christum*“ 2c. Diese Vorsicht ist auch heute noch nöthig. Nicht bloß die Secten, sondern auch die modernen syncretistischen lutherischen Theologen reden nämlich zwar viel vom Glauben, haben aber eine durchaus falsche Vorstellung von der Bedeutung desselben in der Rechtfertigung. Ihnen rechtfertigt der Glaube als Werk. Sie rühmen darum auch den Glauben als die „That“, die „sittliche That“, die „eigenste That“ des Menschen. Der Synodalbericht des Nebraska-Districts vom Jahre 1883 schreibt: „Man kann leicht auf einen Irrthum gerathen, der die ganze Lehre von der Rechtfertigung umflößt, daß man nämlich den Glauben im Handel der Rechtfertigung ein Werk oder eine Tugend sein läßt. Denn allerdings ist er ein Werk und eine Tugend; aber nicht insofern er das ist, rechtfertigt er, sondern daß er rechtfertigt, daß der Gläubige durch den Glauben Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit hat, kommt nur daher, daß dem Glauben das rechtfertigende Gut gegeben ist.“ Daß der Glaube nicht rechtfertigt mit Bezug auf das, was er in sich selber ist, sondern was er hat, oder was Gott ihm schenkt, kann hier nur angedeutet werden. Gott sieht in der Rechtfertigung allerdings den Glauben an, aber nicht sowohl den Act, als vielmehr das Object desselben. Die Apologie schreibt: „*Fides justificat aut salvat.*“ (S. 96, § 56; 99, 69; 100, 72; 114, 31.) „*Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso.*“

Der rechtfertigende Glaube ist ein wirkliches *velle et accipere*, ein vom Heiligen Geiste gewirkter *actus intellectus et voluntatis*. Der *fides ficta* oder *fuata* oder *mortua* gegenüber bezeichnen wir daher diesen Glauben, der als Act sein Object wirklich ergreift, als wahren und lebendigen Glauben, als *fides vera et viva*. Den Papisten ist der Glaube ein interesseloses Erkennen der Historien und Lehren. „*Fidem*“ — heißt es S. 150, § 262 von den Scholastikern — „*fidem intelligunt tantum notitiam historiae seu dogmatum, non intelligunt hanc virtutem esse, quae apprehendit promissionem gratiae et iustitiae, quae vivificat corda in terroribus peccati et mortis.*“ So ein über das anderemal in der Apologie. Dieser falschen Auffassung des Glaubens, dieser *fides ficta et mortua* gegenüber bezeichnet unser Bekenntniß den rechtfertigenden Glauben als wahren und auch als **lebendigen** Glauben, als *fides vera et viva*. Der seligmachende Glaube ist kein selbstgemachter Wahn von Glauben, keine bloße Einbildung von Glauben, sondern ein vom Heiligen Geist gewirkter Act, eine Willensbewegung des Menschen. Dem Wahnglauben gegenüber bezeichnen wir die *fides justificans* als *vera fides*, und dem todten Glauben gegenüber als *fides viva*. Und wenn wir also den wahren Glauben zugleich auch als lebendigen Glauben bezeichnen, so denken wir nicht zunächst an die Thätigkeit des Glaubens in der Liebe und den guten Werken. Wenn wir sagen: „Der lebendige Glaube rechtfertigt“, so heißt das nicht: „Der Glaube rechtfertigt, sofern er gute Werke hat“, auch nicht zunächst und zuerst: „Der Glaube, welcher gute Werke hat, rechtfertigt“, sondern: Der wahre Glaube, welcher wirklich **Christum** und sein Verdienst

(S. 114, § 31; 528, 5; 104, 88—98.) „*Homines propter fidem* (von wegen des Glaubens) *sunt accepti.*“ (S. 99, § 71; 140, 187; 148, 247; 139, 184; 107, 106.) Obiges gilt allerdings vom Glauben, oder nur vom Glauben im Zusammenhange mit seinem Object. Gott sieht den Glauben an, das heißt: Gott sieht Christi Verdienst an, mit dem der Glaube ein Ding ist und getrennt von welchem es auch keinen Act des Glaubens gibt. Die Concordienformel schreibt S. 612, § 12: „Demnach für eins gehalten und genommen, itaque hae propositiones sunt acquipolentes et idem plane volunt, wann Paulus spricht, daß wir durch den Glauben gerecht werden, Röm. 3, oder daß der Glaube uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werde, Rom. 4. Und wenn er spricht, daß wir durch des einigen Mittlers Christi Gehoriam gerecht werden, oder daß durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Glaubens (*justificatio vitae*) über alle Menschen komme, Röm. 5“ etc. „*Propter Christum enim fides illa nobis ad iustitiam imputatur.*“ (S. 528, § 5.) Und die Apologie sagt: „*Quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus obiectum*“ (nicht den Act, sondern das Object des Glaubens). (S. 96, § 53, 55.) In der Rechtfertigung sieht Gott den Glauben nicht daraufhin an, was er in sich selber ist, sondern was er hat. Und auch der Glaube selber verläßt sich nicht auf den Act des Glaubens, sondern auf die göttliche Verheißung, die er als sein Object ergreift. Der Glaube glaubt nicht an sein Glauben oder an irgend etwas anderes im Menschen. Kurz: „Der Glaub macht gerecht, nicht um unsers Thuns willen, sondern allein deshalb, daß er die Barmherzigkeit sucht und empfähet.“ (S. 125, § 106.)

ergreift, rechtfertigt. Allerdings bezeichnen wir den Glauben auch um seiner Früchte willen, in welchen er sein Leben offenbart, als lebendig. Und es ist auch nicht falsch, wenn man sagt, daß nur ein Glaube, der in diesem Sinn lebendig ist (ein Glaube, der gute Werke hat), rechtfertigt. Vor Got. gilt der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, der sich durch seine Früchte offenbart als wahren, lebendigen Glauben. Mit den Relativsätzen: „welcher gute Werke hat“ und: „der durch die Liebe thätig ist“, geben wir dann selbstverständlich nicht den Grund an, warum der Glaube rechtfertigt, sondern damit beschreiben wir den Glauben. Der Glaube, welcher rechtfertigt, ist eben — wie unser Bekenntniß *ex professo* zeigt — nie ohne Werke. Die Apologie sagt (S. 130, § 130) und mit ihr die *Concordienformel* (S. 620, § 42): „*Jacobus recte negat nos tali fide justificari, quae est sine operibus, hoc est, quae est mortua.*“ Der lebendige Glaube, i. e., der Glaube, welcher gute Werke hat, rechtfertigt, — das ist nicht falsch, sondern recht geredet. Damit ist nur gesagt, daß die Werke nöthig sind, nicht daß sie zur Rechtfertigung oder Seligkeit nöthig sind. Aber diese Thätigkeit des Glaubens durch die Liebe ist es nicht zuerst und zunächst, warum wir mit unserm Bekenntniß den Glauben als lebendig bezeichnen. Auch abgesehen von seinen Früchten ist der rechtfertigende Glaube lebendiger Glaube. Der Glaube ist nicht bloß lebendig in der Heiligung, sondern auch in der Rechtfertigung. Leben ist das Wesen des Glaubens, weil er ein wirkliches Ergreifen Christi und seines Verdienstes ist. Das geistliche Leben entsteht nicht erst im Menschen als eine Frucht und Folge des Glaubens, sondern der rechtfertigende Glaube selber, die *nuda apprehensio* der Rechtfertigung und Absolution, ist wesentlich das geistliche Leben im Menschen. Es ist darum auch kein verwerflicher Pietismus, sondern recht geredet, wenn man sagt: *Fides viva justificat*, lebendiger Glaube rechtfertigt. Warum? Weil der rechtfertigende Glaube kein eiler Wahn, kein todt's Ding, sondern ein wirklicher Act des menschlichen Willens, ein wirkliches Ergreifen und Fassen der Gnade ist. Und wenn wir vom Leben des Glaubens reden, so wollen wir zunächst gerade dies betonen, daß der Glaube seinem Wesen nach wirkliches Ergreifen Christi und seines Verdienstes ist. *Fides viva* ist hier nur ein anderer Ausdruck für *fides vera*. Wahrer Glaube und lebendiger Glaube sind hier Wechselbegriffe. In beiden Fällen betonen wir, daß der Glaube ein wirkliches velle des Menschen und kein bloßer Wahn ist. Und in beiden Fällen ist der Gegensatz zunächst nicht werth- und liebeloser Glaube, sondern *fides ficta* und *mortua*, die bloße Einbildung des Glaubens, die bloße mechanische Kenntniß der Historien und Lehren, die sich auch in Teufeln und Gottlosen findet, das ist der Gegensatz von *fides vera* und *viva*. Man kann daher nicht bloß sagen, der „lebendige Glaube“ rechtfertigt, sondern gerade dies ist es, was wir immer und überall meinen, wenn wir vom Glauben in der Rechtfertigung reden. Nur der lebendige Glaube rechtfertigt, weil eben nur wahrer, wirklicher

Glaube rechtfertigt und wahrer, wirklicher Glaube immer ein thatsächliches Ergreifen Christi und seines Verdienstes ist.

Hören wir nun unser Bekenntniß. Die Concordienformel unterscheidet *fictam et veram fidem*, erdichteten und wahren Glauben. Der erdichtete Glaube finde sich „bei und neben einem bösen Vorsatz zu sündigen und wider das Gewissen zu handeln“. S. 619, § 42 schreibt die Concordienformel: „Viel faule, sichere Christen bilden ihnen einen Wahn vom Glauben ein, da sie doch keinen wahren Glauben haben.“ Dem entsprechend redet auch die Concordienformel von „Rechtgläubigen“, „*vere credentibus*“, wirklich Gläubigen. (S. 611, § 4.) Nur der wahre Glaube rechtfertigt nach der Concordienformel. Und für „wahren“ Glauben setzt die Concordienformel auch als gleichwerthigen Ausdruck ein „*lebendigen Glauben*“. Nur der wahre, lebendige Glaube ist ihr der rechtfertigende Glaube. Sie schreibt: „*Sed postquam homo per fidem est justificatus, tum veram illam (sc. fidem justificantem) et vivam fidem esse per caritatem efficacem.*“ Im deutschen Text: „Ein wahrhaftiger lebendiger Glaube (ist) durch die Liebe thätig.“ (S. 529, § 11.) „*Vera et viva fides*“, „wahrhaftiger lebendiger Glaube“, — das ist ein und dasselbe Ding, und durch diesen Glauben wird der Mensch gerechtfertigt. Das ist hier die klare Aussage. Wie die *fides justificans* durch die Liebe nicht erst *vera* wird, so wird sie durch dieselbe auch nicht erst *viva*. Wohl aber wird dieser „wahrhaftige lebendige“ Glaube (*fides vera et viva*) durch die Liebe thätig. Lebendig ist darum nach dieser Stelle der Concordienformel der Glaube nicht, sofern er durch die Liebe thätig (*efficax*) ist; sondern, weil der rechtfertigende Glaube als solcher „lebendig“ ist, darum offenbart sich das auch durch die Liebesthätigkeit, darum ist er thätig in der Liebe. Weil der wahre Glaube als wirkliches Ergreifen des Verdienstes Christi Leben ist, darum treibt er durch die Liebe zu einem neuen heiligen Leben. Durch die Liebe wird der Glaube „*efficax*“, nicht erst „lebendig“. Lebendig ist der Glaube, weil er Christum wirklich ergreift. Und eine Aeußerung dieses Lebens ist die Liebe mit ihren Werken. Die Liebe ist nicht das Leben des Glaubens. Die Liebe und Werththätigkeit des Glaubens macht ihn nicht erst zu einem lebendigen, sondern gibt ihn als solchen zu erkennen. Die *fides salvans et justificans* ist als solche *fides vera et viva*. So lehrt die Concordienformel.¹⁾

In derselben Weise unterscheidet die Apologie die *fides ficta, fucata* oder *mortua* von der *fides vera et viva*. Und das geistliche Leben der Seele ist auch ihr der Glaube, der den starken Trost der Vergebung ergreift.

1) Auch sonst identificirt die Concordienformel *viva fides* und *vera fides*. S. 641, §§ 19. 20 wird der rechtfertigende Glaube zuerst bezeichnet als *viva fides*, dann wird dafür eingesetzt *vera fides*. S. 543, § 39 werden die Gläubigen beschrieben als Leute, „*qui veram et vivam in Christum fidem habent*“, „die Rechtgläubigen, so einen wahrhaftigen, lebendigen, reinen Glauben an Christum haben“.

Der Glaube macht lebendig, weil er die Gewißheit der Vergebung der Sünden ins Herz bringt. Und weil der rechtfertigende Glaube in sich selber Leben ist, darum ist er auch thätig (efficax) durch die Liebe. Der neue Wandel in der Liebe ist der Apologie nicht das neue geistliche Leben selber, sondern eine Bethätigung und Offenbarung desselben. Von der *fides specialis*, qua credit unusquisque, sibi remitti peccata propter Christum, schreibt die Apologie S. 95, § 45: „Und dieweil derselbige in rechtfäffener Buße ist, unsere Herzen auch im Schrecken der Sünde und des Todes wieder aufrichtet [belebt], so werden wir durch denselbigen neu geboren“ [die Gewißheit der Vergebung ist das neue Leben der Seele], „und kommt durch den Glauben der Heilige Geist in unser Herz, welcher unser Herzen verneuert, daß wir Gottes Gesetz halten können, Gott recht lieben etc.“ Das Gezeßhalten ist eine Folge des neuen Lebens, welches der Glaube selber ist. Ferner S. 98, § 64 f.: „So wir aber von einem solchen Glauben reden, welcher nicht ein müßiger Gedanke ist, sondern ein solch neu Licht, Leben und Kraft im Herzen“ [nur ein anderer Ausdruck für *fides viva*], „welche Herz, Sinn und Muth verneuert, ein andern Menschen und neu Creatur aus uns macht, nämlich ein neu Licht und Werk des Heiligen Geistes, so verstehet ja männiglich, daß wir nicht von solchem Glauben reden, dabei Todsünde ist, wie die Widersacher vom Glauben reden. Denn wie will Licht und Finsterniß bei einander sein? Denn der Glaub, wo er ist und dieweil er da ist, gebieth er gute Frucht, wie wir darnach sagen wollen.“ Auch hier wird betont, daß der rechtfertigende Glaube als solcher Licht und Leben ist und daß darum Tod und Finsterniß (Sündenleben) nicht neben ihm bleiben kann. — Was die Apologie versteht unter dem neuen Leben des Glaubens, geht auch klar hervor aus der Stelle, welche der eben citirten unmittelbar vorausgeht. S. 98, § 62: „Denn die Predigt von der Buß oder diese Stimme des Evangelii: ‚Bessert euch, thut Buß‘, wenn sie recht in die Herzen gehet, erschreckt sie die Gewissen und ist nicht ein Scherz, sondern ein groß Schrecken, da das Gewissen sein Jammer und Sünde und Gottes Zorn fühlet“ [*contritio passiva*, eitel Sterben]. „In dem Erschrecken sollen die Herzen wieder Trost suchen. Das geschieht, wenn sie glauben an die Verheißung von Christo, daß wir durch ihn Vergebung der Sünden haben. Der Glaub, welcher in solchem Zagen und Schrecken [Sterben] die Herzen wieder aufrichtet und tröstet, empfähet und empfindet Vergebung der Sünde, macht gerecht und bringt Leben; denn derselbige starke Trost ist ein neu Geburt und ein neu Leben.“ Die Gewißheit der Vergebung der Sünden, oder der Glaube ist hiernach das neue Leben im Menschen. Der Glaube erzeugt dies Leben nicht erst als Frucht, er ist dies neue Leben selber. Die neue Wahrheit von dem gnädigen Gott in Christo, die der Glaube ergreift, bringt das neue Leben in die Seele. Im lateinischen Text heißt es § 62 f.: „*Illā consolatio est nova et spiritualis vita. Haec plana et perspicua*

sunt, et a piis intelligi possunt“ [das hat jeder Christ erfahren], „et habent ecclesiae testimonia. [Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur Spiritus Sanctus. Fingunt, sacramenta conferre Spiritum Sanctum ex opere operato sine bono motu accipientis, quasi vero otiosa res sit donatio Spiritus Sancti.]“ — Daß der Glaube, sofern er die Verheißung ergreift, neues Leben im Menschen ist, bezeugt auch folgende Stelle (S. 101, § 78—81): „Das ist, die Sünde erschreckt das Gewissen; das geschieht durchs Gesetz, welches uns Gottes Ernst und Zorn zeigt wider die Sünde, aber wir liegen ob durch Christum. Wie geschieht das? Wenn wir glauben, wenn unser Herzen wieder aufgerichtet werden und sich halten an die Verheißung der Gnade durch Christum.“ „Wir liegen ob“ und „wir werden wieder aufgerichtet“, — das sind nur andere Namen für das Leben des Glaubens. Siehe auch S. 145, § 217. Zu Act. 15, 9.: „Er reinigte ihre Herzen durch den Glauben“ bemerkt die Apologie: „Darum ist der Glaub, da die Apostel von reden, nicht ein schlecht Erkenntniß der Historien (otiosa notitia), sondern ein stark kräftig Werk des Heiligen Geistes, das die Herzen verändert (res, accipiens Spiritum Sanctum et justificans nos).“ (S. 105, § 99.) Ebendasselbst zu Hab. 2, 4. („Der Gerechte lebet seines Glaubens“): „Zum andern sagt er, daß der Glaub lebendig macht. Denn der Glaub bringet allein den Herzen und Gewissen Friede und Freude und das ewige Leben, welches hie in diesem Leben anfähet. Hic primum dicit homines fide esse justos, qua credunt Deum propitium esse, et addit, quod eadem fides vivificet, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam.“ Auch S. 109, § 4 wird der neue Wandel in der Furcht und Liebe zu Gott hingestellt als eine Aeußerung des geistlichen Lebens, welches der Glaube bringt. Es heißt daselbst: „Diemeil nu der Glaub mit sich bringet den Heiligen Geist und ein neu Licht und Leben im Herzen wirkt, so ist es gewiß und folget von Noth, daß der Glaub das Herz verneuet und ändert. Und was das für ein Neuerung der Herzen sei, zeigt der Prophet an, da er sagt: Ich will mein Gesetz in ihre Herzen geben. Wenn wir nu durch den Glauben neu geboren sein und erkennen haben, daß uns Gott will gnädig sein, will unser Vater und Helfer sein, so heben wir an, Gott zu fürchten, zu lieben, ihm zu danken, ihn zu preisen, von ihm alle Hülfe zu bitten und gewarten, ihm auch nach seinem Willen in Trübsalen gehorsam zu sein. Wir heben alsdann auch an, den Nächsten zu lieben: da ist nu inwendig durch den Geist Christi ein neu Herz, Sinn und Muth.“ Auch wo die Apologie auf den Jacobusbrief eingeht (S. 130, § 127—132), unterscheidet sie das Leben des Glaubens von seiner Bethätigung in guten Werken. Von der fides ficta wird hier zuerst gesagt: Jacobus schelte „etliche faule Christen, welche allzu sicher waren worden, machten ihnen Gedanken, sie hätten den Glauben, so sie doch ohne Glauben waren.

Darum macht er Unterschied zwischen **lebendigem** und **todtem** Glauben“. Von der vera oder viva fides wird sodann gesagt: „Iu haben wir oft gesagt, was wir Glauben nennen. Denn wir nennen das nicht Glauben, daß man die schlechte Historien wisse von Christo, welches auch in Teufeln ist, sondern das neue Licht und die Kraft, welche der Heilig Geist in den Herzen wirket, durch welche wir das Schrecken des Todes, der Sünde 2c. überwinden. Das heißen wir Glauben.“ Von diesem Glauben wird dann S. 131 erklärt: „Derfelbige Glaube, diemeil es ein neu göttlich Licht und Leben im Herzen ist, dadurch wir andern Sinn und Muth kriegen, ist lebendig, schäftig und reich von guten Werken. Darum ist das recht geredt, daß der Glaube nicht recht ist, der ohne Werke ist.“ Auch sonst wird in der Apologie bei jeder Gelegenheit betont, daß das geistliche Leben der Christen der Trost des Evangeliums ist, welchen der Glaube sich zueignet. So z. B. S. 173, § 44: „Quum credimus, vivificantur corda Spiritu Sancto per verbum Christi.“ Und S. 174, § 47: „Quia enim conscientia non potest reddi pacata nisi fide, ideo sola fides vivificat.“ (§ 48, 50. 60. 36.)

(Schluß folgt.)

J. B.

Ueber die Analogie oder Regel des Glaubens.

Die freie Conferenz von Milwaukee ernannte eine Committee, welche als eine Vorconferenz zusammentreten und eine Vorlage für die in Detroit abzuhaltende Conferenz ausarbeiten sollte. Die Committee trat in Chicago zusammen, verhandelte zwei Tage über die in Streit gezogene Materie und faßte ihrerseits den Beschluß, daß innerhalb der Committee jede Seite die eigene und die gegnerische Stellung in Bezug auf die Regel des Glaubens schriftlich darlegen solle, um so, womöglich, den Streitpunkt festzustellen. Diese schriftliche Darlegung sollte innerhalb der Committee ausgetauscht, dann noch einmal vor dem Zusammentreten der großen Versammlung in Detroit durchgesprochen und eventuell als Vorlage für die Verhandlungen in Detroit benutzt werden. Ersteres ist geschehen. Herr D. Stellhorn hat im Auftrage der ohioischen und iowaschen Committeemitglieder deren Stellung thetisch und antithetisch schriftlich dargelegt. Der Unterzeichnete hat dasselbe in Bezug auf die Stellung der Glieder der Synodalconferenz und der Norwegischen Synode gethan. Beiderlei Darlegungen sind von den respectiven Gliedern der Committee gebilligt worden. Als man aber am Tage vor der Detrouiter Conferenz nochmals zusammentrat, hatte man namentlich auf ohioischer Seite Bedenken, die beiderseitigen schriftlichen Darlegungen der großen Versammlung zu unterbreiten. Man begnügte sich damit, der Versammlung die Behandlung der zwei Fragen: Was ist die Analogie des

Glaubens und wie ist sie zu verwenden? zu empfehlen. Weil wir nun aber sehen, daß von gegnerischer Seite aus den nicht vorgelegten schriftlichen Darstellungen citirt wird, so halten wir es für besser, jene schriftlichen Darstellungen zum Abdruck zu bringen.

Darlegung der Glieder der Synoden von Ohio und Iowa, verabsaßt von D. Stellohorn.

I.

Einigkeit ist vorhanden in folgenden Grundsätzen:

1. Die heilige Schrift ist die einzige Quelle der christlichen Lehre.
2. Die Glaubensartikel sind nur den vollkommen klaren Stellen der Schrift als den eigentlichen Sätzen der Lehre zu entnehmen.
3. Dunkle Stellen sind nach den klaren auszulegen.
4. Keine Schriftauslegung darf gegen den Centralartikel von der Rechtfertigung verstoßen.
5. Alle Glaubensartikel stehen im Zusammenhang mit einander.

II.

Uneinig sind wir in der Beantwortung der Frage: Inwiefern ist der Zusammenhang der Glaubensartikel für den Christen erkennbar, und was ist demnach unter der Analogie des Glaubens, nach der alle Schriftauslegung sich richten muß, zu verstehen?

a. Die Synodalconferenz steht also: Die Gesamtheit der christlichen Lehren bildet für uns Menschen hier auf Erden nur eine Summa oder Collection, nicht ein für den Christen erkennbares harmonisches Ganze oder System, und deshalb besteht die Analogie des Glaubens nur darin, daß bei jeder einzelnen Lehre die klaren Stellen, welche von dieser Lehre handeln, und nur diese, die Norm bilden, nach der die betreffenden dunklen Stellen ausgelegt werden dürfen.

b. Die Iowa- und Ohio-Synode dagegen behaupten: Die christlichen Lehren bilden ein für den Christen, namentlich den Theologen, erkennbares harmonisches Ganze oder System, das aus den vollkommen klaren Stellen der heiligen Schrift genommen und zusammengesetzt ist. Dieses organische Ganze steht als höchste Norm der Schriftauslegung noch über dem Parallelismus oder der Vergleichung der von derselben Lehre handelnden Schriftstellen, mit andern Worten: es bildet die Analogie des Glaubens.

Darlegung der Glieder der Synodalconferenz und der Norwegischen Synode, verabsaßt von F. P.

I.

Die Synodalconferenz und die Norwegische Synode verstehen unter Analogie oder Regel des Glaubens die klare Schrift selbst, das heißt, die Summa der Lehren, welche aus den Schriftstellen, die von den einzelnen Lehren handeln, herausgehoben und zusammengestellt sind. Auch über den

Zusammenhang der einzelnen Lehren unter einander ist nach der Stellung dieser Kirchenkörper nur so viel auszusagen, als die Schrift selbst davon offenbart.

Die Synoden von Jowa und Ohio verstehen unter Analogie des Glaubens nicht die klare Schrift selbst, sondern die „Schrift“, insofern sie in den dem Theologen nothwendig erscheinenden, das heißt, vernunftgemäßen, Zusammenhang gebracht ist.

II.

In Folge dessen sind wir auch sachlich uneinig in den folgenden Grundsätzen:

1. „Die heilige Schrift ist die einzige Quelle der christlichen Lehre.“ Die Synodalconferenz und die Norwegische Synode verstehen diesen Satz, wie er lautet. Die Synoden von Jowa und Ohio beschränken diesen Satz dahin: Nur so viel ist der Schrift als Lehre zu entnehmen, als davon in den vom Theologen herzustellenden Zusammenhang paßt.

2. „Die Glaubensartikel sind nur den klaren Stellen der Schrift, den *sedes doctrinae*, zu entnehmen.“ Die Synodalconferenz und die Norwegische Synode verstehen diesen Satz, wie er lautet. Die Synoden von Jowa und Ohio nehmen ihn an mit der Beschränkung, daß auch den klaren Stellen der Schrift nur das als Lehre zu entnehmen sei, was in den vom Theologen herzustellenden Zusammenhang sich schickt.

3. „Dunkle Stellen sind nach den klaren auszulegen.“ Die Synodalconferenz und die Norwegische Synode verstehen diesen Satz, wie er lautet. Die andere Seite will nicht die dunklen nach den klaren Schriftstellen, sondern nach dem Zusammenhang auslegen, in welchen der Theologe die klaren Schriftstellen gebracht hat.

4. „Alle Glaubensartikel stehen im Zusammenhang mit einander.“ Die Synodalconferenz und die Norwegische Synode verstehen unter Zusammenhang den in der Schrift gegebenen Zusammenhang. Die Synoden von Jowa und Ohio verstehen unter Zusammenhang den vom Theologen construirten Zusammenhang.

5. „Die Schrift ist nach der Analogie des Glaubens auszulegen.“ Im Sinne der Synodalconferenz und der Norwegischen Synode heißt das: Die Schrift ist durch die Schrift auszulegen, weil ihnen die Analogie des Glaubens nichts außerhalb der Schrift ist. Im Sinne der Synoden von Jowa und Ohio besagt der Satz: Die Schrift ist nicht durch die Schrift selbst, sondern nach dem Zusammenhang auszulegen, in welchen der Theologe die Schriftlehren gebracht hat, also nach einer außerhalb der Offenbarung der Schrift gelegenen Norm.

6. „Keine Schriftauslegung darf gegen den Centralartikel von der Rechtfertigung verstoßen.“ Die Synodalconferenz und die Norwegische Synode verstehen unter dem Artikel von der Rechtfertigung die Lehre, daß ein Mensch

aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben gerecht wird. Ihnen gehört zur „Gnade“ auch dies, daß der Glaube ein Geschenk der freien Gnade Gottes ist. Die Synoden von Iowa und Ohio beschränken die „Gnade“ dadurch, daß sie den Glauben durch das bessere Verhalten des Menschen entstehen lassen, indem der Mensch, welcher bekehrt wird, im Vergleich mit andern das muthwillige Widerstreben unterläßt.

Das sind die beiderseitigen schriftlichen Darstellungen, die innerhalb der Committee zu Stande kamen. Der Leser urtheile nun selbst, auf welcher Seite die Wahrheit ist.

Aus den beiderseitigen Darstellungen kann jeder zur Genüge ersehen: 1. Den Vertretern der Synoden von Iowa und Ohio ist die Regel des Glaubens etwas Subjectives, nämlich die menschliche Ansicht von dem nothwendigen Zusammenhang der in der heiligen Schrift geoffenbarten Lehren. Uns hingegen ist die Regel des Glaubens etwas Objectives, die klare Schriftlehre selbst, ohne jegliche Beimischung von menschlicher Ansicht über Inhalt und Zusammenhang der Lehren. 2. Den Vertretern der Synoden von Iowa und Ohio liegt die Regel des Glaubens außerhalb der Schrift, nämlich in dem menschlichen Subject, das den Zusammenhang, das „harmonische Ganze oder System“, herstellt. Uns hingegen liegt die Regel des Glaubens gänzlich innerhalb der Schrift, weil uns die Regel des Glaubens nichts anderes ist als die klare Schrift selbst. 3. Indem die Vertreter der Synoden von Iowa und Ohio die Schrift nach ihrem Begriff von der Analogie des Glaubens auslegen, deuten sie die Schrift nach menschlichen Ansichten von einem nothwendigen Zusammenhang. Indem wir die Schrift nach der Regel des Glaubens auslegen, legen wir Schrift durch Schrift aus oder lassen wir die Schrift sich selbst auslegen. 4. Bei der gegnerischen Definition von der Regel des Glaubens und bei dem gegnerischen Gebrauch derselben bei der Schriftauslegung kommt die ganze christliche Lehre auf subjective Menschenmeinung oder das Ich des Theologen zu stehen. Das ganze Schriftprincip ist grundsätzlich abgethan. Bei unserer Definition von Regel des Glaubens und bei unserm Gebrauch derselben bei der Schriftauslegung bleibt die heilige Schrift die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre.

Welches ist der innere Grund für die Beseitigung des Schriftprinzips bei unsern Gegnern? Es ist dieser: Die Gegner haben in der Lehre von der Befehrung und Gnadenwahl einen außerhalb der Schrift gelegenen Satz aufgestellt. So brauchen sie zur Rechtfertigung dieses Satzes auch eine außerhalb der Schrift gelegene Quelle und Norm. Der außerhalb der Schrift gelegene Satz ist die Lehre von einer causa discriminis in homine. In der einen oder andern Form lehren Iowa und Ohio und alle Synergisten, daß die Leute, welche bekehrt und selig werden, resp. erwählt sind, eine geringere Schuld vor Gott haben, weniger widerstreben, sich besser verhalten &c. Diese

causa discriminis in homine wollen sie durchaus festhalten. Sie nennen den Gott einen Gott der Willkür, der Parteilichkeit, des blinden Fatums zc., der die Befehren und selig machen, resp. erwählt haben sollte, die in völlig gleicher Schuld sind mit den Verlorengehenden, sich ebenso übel verhalten, ebenso feindlich widerstreben zc. Darum muß man — so fordern alle Synergisten seit Melanchthon — annehmen, daß die Seligwerdenden in geringerer Schuld sind und sich irgendwie besser verhalten. Woher nun aber einen Beweis nehmen für diese Position? Die Schrift ist wider dieselbe. Nicht nur die Schriftausagen, welche von der ewigen Erwählung handeln, schließen die Ansehung einer geringeren Schuld oder eines besseren Verhaltens auf Seiten des Menschen aus, sondern auch die Schriftstellen, welche den allgemeinen Heilsweg beschreiben, lehren nur dies, daß Gott nach seinem gnädigen Wohlgefallen in Christo Wollen und Vollbringen wirkt. Was nun thun, wenn man alle klaren Schriftausagen wider sich hat? Man muß sich nach einer über allen klaren Schriftausagen schwebenden obersten Quelle und Norm umsehen, die das von sich gibt und gelten läßt, was die klaren Schriftausagen nicht ergeben und nicht gelten lassen. Diese oberste Quelle und Norm schafft man sich durch eine „Analogie des Glaubens“, die in dem vom Theologen construirten Zusammenhang der Lehren bestehen soll. Wie die Calvinisten im Namen der „Analogie des Glaubens“ oder des „nothwendigen Zusammenhanges“ zwischen der allgemeinen Gnade und der alleinigen Gnade fordern, daß die allgemeine Gnade „eingeschränkt“ und alle Stellen, welche von der allgemeinen Gnade handeln, demgemäß „ausgelegt“ werden, so fordern alle Synergisten seit Melanchthon kraft der „Analogie des Glaubens“ oder des „nothwendigen Zusammenhanges“, daß die „alleinige Gnade“ durch Annahme „einer Ursache des Unterschiedes im Menschen“ „eingeschränkt“ und alle Stellen der Schrift, welche die sola gratia lehren, demgemäß „ausgelegt“ werden. Melanchthon fordert energisch: Da die Gnade Gottes allgemein ist, so muß nothwendig in uns Menschen eine Ursache des Unterschiedes (causa discriminis) sein; David muß sich besser verhalten als Saul. Dieselbe Forderung stellen unsere Gegner unter Berufung auf die „Analogie des Glaubens“. Die gegnerische „Analogie des Glaubens“ in der Lehre von der Befehrung, von der Erhaltung im Glauben, von der Gnadenwahl und auch vom allgemeinen Heilswege ist in concreto wahrhaftig nichts anderes als die causa discriminis in homine, das heißt, der schriftwidrige Satz, daß im Menschen, in seiner geringeren Schuld, in seinem geringeren Widerstreben zc., irgendwie ein Grund oder Erklärungsgrund seiner Befehrung und Seligkeit liegen müsse. Diese causa discriminis in homine meint man — ob man sich dessen bewußt ist oder nicht —, wenn man sich lang und breit über die „Analogie des Glaubens“ ergeht. Es kam dies auch in Detroit zum Vorschein, als einer der Hauptredner auf der gegnerischen Seite erklärte: ein Hauptstück in der Analogie sei die menschliche Wahl-

freiheit. So reden nicht alle unsere Gegner. Aber alle unsere Gegner, welche in der Lehre von der Befehrung, der Gnadenwahl und dem allgemeinen Heilswege mit der „Analogie des Glaubens“ gegen uns operiren, haben bei der „Analogie des Glaubens“ bewußt oder unbewußt immer das im Menschen gelegene „Pünktchen“ im Sinn, das angeblich für die Befehrung und Seligkeit den Ausschlag geben soll. Was jener Redner „Wahlfreiheit“ nannte, nennen andere „Unterlassung des muthwilligen Widerstrebens“, rechtes Verhalten den Gnadenmitteln gegenüber, Fähigkeit, sich zu befehren oder nicht zu befehren, Selbstentscheidung 2c. Jener Redner ging noch nicht weit genug. Er hätte die „Wahlfreiheit“ nicht bloß ein „Hauptstück“, sondern das einzige Stück in der „Analogie des Glaubens“ nennen sollen.

Es ist das übrigens immer so gewesen, wenn man innerhalb der christlichen Kirche sich wider eine Schriftlehre auf die Analogie des Glaubens berufen hat. Man verstand dann unter der „Analogie des Glaubens“ regelmäßig die Analogie des Unglaubens, nämlich seinen eigenen falschen Satz. Wenn z. B. die Reformirten gegen die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sich auf die „Analogie des Glaubens“ beriefen, so meinten sie nicht den in der Schrift geoffenbarten Glauben, sondern ihren eigenen, ohne und wider die Schrift aufgestellten Satz: *Finitum non est capax infiniti*, das Endliche ist des Unendlichen nicht fähig; darum kann der menschliche Leib Christi nicht allgegenwärtig und so auch nicht im Abendmahl sein. F. B.

Die neuere Pentateuchkritik.

(Fortsetzung.)

III.

Berücksichtigung einiger Haupteinwürfe gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs.

5.

Unter den Gründen, die gegen die Einheit und mosaische Verabfassung des Pentateuchs immer wieder geltend gemacht werden, spielt auch dieser eine Hauptrolle, daß es in dem Fünfbuche zahlreiche Wiederholungen und Widersprüche gebe. Cornill sagt: „Aber nicht genug, daß die mosaische Abfassung Angesichts solcher Stellen unhaltbar ist: ¹⁾ man muß, wie zuerst Beyererius erkannt und dann Spinoza weiter ausgeführt hat, noch einen Schritt weiter gehen. Man kann nicht einmal den Pentateuch als das zusammenhängende Werk eines Verfassers ansehen. Es finden sich zahlreiche Parallelerzählungen, doppelte, ja, dreifache Berichte der nämlichen Begebenheit, die sich durchaus nicht immer decken, sondern oft geradezu ein-

1) Vgl. darüber „L. u. B.“, Aprilheft, S. 156 ff.

ander widersprechen; ferner zahlreiche Antichronismen, bestimmte chronologische Angaben in einzelnen Erzählungen, welche sich mit den Thatfachen und der ganzen Darstellung in anderen schlechterdings nicht in Einklang bringen lassen.“¹⁾ Und Steuernagel bemerkt in seinem dritten Paragraphen unter der Ueberschrift: „Die Nothwendigkeit und Möglichkeit verschiedener am Pentateuch (Hexateuch) betheiligter Verfasser“ Folgendes: „Eine bemerkenswerthe Thatfache ist es, daß im Pentateuch eine große Anzahl von Doppelberichten und Widersprüchen vorliegen, ja, daß in manchen Fällen sich nicht nur zwei, sondern sogar drei und mehr Angaben über ein und dasselbe finden. Eine vollständige Aufzählung dieser Fälle ist hier überflüssig; es genügt, die Thatfache durch einige Beispiele zu belegen.“ Und nachdem er dann eine Anzahl solcher angeblichen Dubletten und Widersprüche registrirt hat, schließt er: „Einzelne dieser Widersprüche mögen zur Noth durch spitzfindige Harmonistik beseitigt werden können, in ihrer Gesamtheit aber stehen sie so gewaltig da, daß jede Harmonistik an ihnen zu Schanden wird.“ „Die (oben) dargelegten Thatfachen fordern eine Erklärung, und eine solche ist nur in der Annahme enthalten, daß der Autor des Pentateuchs mannigfaltige, sich zum Theil widersprechende Ueberlieferungen vorfand, durch die er gebunden war. Auch hierdurch wird das Resultat des § 2 bestätigt, daß Moses nicht der Autor des Pentateuchs ist; denn es ist schlechterdings unmöglich, daß Moses sich bei Abfassung eines seine eigene Geschichte behandelnden Werkes an einander widersprechende Ueberlieferungen gebunden haben sollte; jene Widersprüche finden sich ja auch in dem die Wirksamkeit Moses behandelnden Theil des Pentateuchs und vor allem in dem angeblich von ihm gegebenen Gesetz.“²⁾ Gehen wir darum auch auf dieses Argument ein, um zu sehen, ob es wirklich so steht. Doch können auch wir nur einige Stellen berücksichtigen.

Eine solche seit Langem und wohl von allen Kritikern angeführte Stelle ist der doppelte Schöpfungsbericht. Steuernagel bemerkt: „In Gen. 1, 1. ff. und 2, 4b. ff. liegen zwei Berichte über die erstmalige Entstehung der Pflanzen, Thiere und Menschen vor“; und in diesem zweifachen Schöpfungsbericht findet er dann auch Widersprüche: „Nach Gen. 1 sind Pflanzen und Thiere vor den Menschen erschaffen, nach 2, 4b. ff. nach ihm; nach 1, 27. sind Mann und Weib gleichzeitig erschaffen, nach 2, 18. ff. das Weib erheblich später als der Mann.“³⁾ Aehnlich argumentirt König und sagt: „Wir untersuchen nun die Thatächlichkeit von Differenzen. 1. In den Erzählungen des Pentateuch: a. Verschieden ist die Darstellung des Schöpfungsverlaufes in Gen. 1, 1.—2, 3. und in 2, 4b. ff.“⁴⁾ Und schon vor mehr als vierzig Jahren sagte Kahnis, als er wegen seines Abfalls von der biblischen Lehre der Inspiration der heiligen Schrift und der fano-

1) „Einleitung in das Alte Testament.“ Zweite Auflage, S. 17.

2) „Allgemeine Einleitung in den Hexateuch“ in Nowak's Handcommentar zum Alten Testament, S. 255 ff.

3) Einleitung, S. 255 f.

4) „Einleitung in das Alte Testament“, S. 172.

nischen Geltung einzelner biblischer Bücher von Hengstenberg gestraft wurde, folgende Worte: „D. Hengstenberg hat nicht unrecht, wenn er annimmt, daß die Frage, ob sich die beiden Schöpfungsberichte 1 Mos. 1 und 2 vereinen lassen, von entscheidender Bedeutung für meine Stellung zum Pentateuch geworden sei. . . . Darf ich eine persönliche Bemerkung vorausschicken, so kann ich sagen, daß ich diesen Punkt überaus oft, ich glaube mehr wie dreißig Male, mit Hülfe der bekannten Hülfsmittel eingehend betrachtet und auch mit anderen, und zwar mit Professoren aller Richtungen, besprochen habe, ohne je im Stande gewesen zu sein, zur Einheit kommen zu können. Ich stehe aber in der Anerkennung unlösbarer Differenzen nicht allein da.“¹⁾ Sind nun aber die vorhandenen Schwierigkeiten wirklich unlösbar? Durchaus nicht. Die beiden Schöpfungsberichte sind allerdings verschieden, haben aber auch einen ganz verschiedenen Zweck. Im ersten wird die eigentliche Welt-schöpfung berichtet, das Sechstagerwerk. Der zweite Schöpfungsbericht hingegen beginnt mit den gleichsam eine Ueberschrift bildenden Worten: „Dies die Geschichte, תולדות, des Himmels und der Erde, als sie geschaffen worden“, Gen. 2, 4a. Er will gar nicht, wie schon das in der Genesis so oft (5, 1. 6, 9. 10, 1. 2c.) vorkommende Wort תולדות zeigt, die Schöpfungsgeschichte erzählen, sondern berichten, was nun mit Himmel und Erde nach ihrer Schöpfung weiter geworden ist, will die Welt- und Menschengeschichte weiter fortführen und thut dies in drei Abschnitten, Cap. 2, 5—25., Cap. 3 und Cap. 4. Dabei greift Moses ganz natürlich nach der auch sonst vorkommenden Weise der hebräischen Geschichtsschreibung zurück und wiederholt schon Berichtetes, um daran Weiteres und Neues anzuknüpfen. Betrachtet man den zweiten Schöpfungsbericht von dieser Seite aus, so werden die auf den ersten Blick vorhandenen Differenzen nicht mehr als unlöslich erscheinen, sondern die Kritiker haben sich durch ihre vorgefaßten Meinungen und Urkunden-hypothesen den klaren Blick trüben lassen. Es ist nicht an dem, wie König meint, daß „2, 4 b. ff. nur Einen Tag der Schöpferthätigkeit Gottes erwähnt“,²⁾ im Gegensatz zu den sechs Tagen des ersten Berichts, sondern die Worte: „Dies die Geschichte des Himmels und der Erde, als sie geschaffen worden, am Tage, יום, da Jehova Elohim Erde und Himmel gemacht hat“, bezeichnen nur in bekannter alterthümlicher Wortfülle, wie schon Luther ganz treffend übersetzt hat, die Zeit, da Himmel und Erde geschaffen worden sind, und bilden den Ausgangspunkt für die Erzählung der weiteren Geschichte, die ja dann wiederholt auf einzelne Momente der eigentlichen Schöpfung zurückgeht. Es ist nicht an dem, wie Steuernagel meint, daß nach dem ersten Schöpfungsbericht die Pflanzen vor dem Menschen erschaffen sind, nach dem zweiten jedoch nach ihm, wie man mit Berufung auf Cap. 2, 5. f. schließt; sondern diese Worte: „Und noch wurde (entstand, wuchs)

1) „Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus“, S. 93.

2) Einleitung, S. 173.

kein Strauch des Feldes auf Erden, und kein Kraut des Feldes sproßte noch, denn nicht hatte Jehova Elohim auf der Erde regnen lassen und kein Mensch war da, das Land zu bebauen; und ein Rebel stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Fläche des Erdbodens“, beziehen sich überhaupt nicht auf die Pflanzen^{schöpfung}, sondern bezeichnen das Wachsen und Sprossen der Sträucher und Kräuter aus den durch die Schöpfung ins Dasein gerufenen Gewächsen und Keimen, die naturgemäße Entwicklung der Pflanzen, wie sie nach der Schöpfung beständig vor sich geht. Dazu ist Regen und menschliche Pflege nöthig. Im Anschluß daran wird dann die Pflanzung des Paradieses berichtet. Und geradezu lächerlich ist Steuernagels Einwand, daß nach dem ersten Schöpfungsbericht Mann und Weib gleichzeitig erschaffen worden seien, nach dem zweiten jedoch das Weib bedeutend später als der Mann. Denn jedermann sieht, daß im ersten Capitel die Schöpfung des Menschen summarisch berichtet ist, im zweiten jedoch genauer nach ihrem Hergang mit Hinzufügung der allerwichtigsten Einzelheiten, in denen aber nicht der geringste Grund enthalten ist, die Erschaffung des Weibes in eine andere Zeit als auch auf den sechsten Schöpfungstag zu verlegen, da weder das Vorführen der Thiere vor Adam viel Zeit erforderte, noch Adams tiefer Schlaf lange zu dauern brauchte. In ähnlicher Weise lassen sich durch genaue und sorgfältige Berücksichtigung aller exegetischen Momente die in den beiden Schöpfungsberichten vorhandenen Verschiedenheiten und Auffälligkeiten erklären, wie namentlich Keil in seinem tüchtigen Commentar zur Genesis gezeigt hat.¹⁾ Mit dieser Auffassung der beiden Schöpfungsberichte stimmt auch der schon früher besprochene bedeutsame Wechsel der beiden Gottesnamen Elohim und Jehova Elohim, der sich durch die Annahme verschiedener Urkunden nicht befriedigend erklären läßt.²⁾ Im ersten Schöpfungsbericht steht 35mal Elohim, der Gottesname, der die Beziehung Gottes zur Welt als Schöpfer ausdrückt, denn hier wird eben die Welt^{schöpfung} berichtet; im zweiten Schöpfungsbericht dagegen steht fast immer Jehova Elohim, der Gottesname, der die Beziehung Gottes zu seinem Volke als Heilsgott ausdrückt; denn hier finden sich die Anfänge der Geschichte des Menschengeschlechts und auch schon das Verbot, durch dessen Uebertretung die Menschen Sünder wurden, denen dann ein Erlöser von Sünde und Tod verheißen wird, Gen. 3, 15.

1) Erwähnt sei auch die aus Anlaß der Aufstellungen Rahnis' erschienene apologetische Bibelstudie Hölemanns: „Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Genesis 1—2“, die er dann später noch weiter ausgeführt hat in seinen „Neuen Bibelstudien“. Hölemann war einer der letzten deutschen Universitätsprofessoren, der die biblisch-lutherische Inspirationslehre vertrat und sich in diesem Schriftchen „offen zu den Bestimmungen Baiers“ darüber bekennt (S. XX). Unser Exemplar trägt in des Verfassers eigener Handschrift die Widmung: „Seinem lieben Jugendfreunde Herrn Pastor Bün ger in St. Louis zum Zeichen der Gemeinschaft in Glaube und Kampf der Verfasser.“ Vgl. auch „L. u. W.“ XXXII, S. 344.

2) „L. u. W.“ Juniheft, S. 260 ff.

Zu den vermeintlichen Wiederholungen, die gegen die Geschichtlichkeit und einheitliche Verabfassung des Pentateuchs durch Moses zeugen sollen, hat man auch die Vorfälle mit Sarah in Egypten, Gen. 12, 14. ff., und in Gerar, Gen. 20, 1. ff., und mit Rebekka, Gen. 26, 7. ff., gerechnet und sie für sagenhafte Verdoppelungen eines und desselben Ereignisses ausgegeben. Aber jeder, der die drei Berichte aufmerksam liest, erkennt sofort, daß die einzelnen Berichte so verschieden sind, daß es sich wirklich um drei verschiedene Begebenheiten handelt, die sich nur im Allgemeinen in ähnlicher Weise, aber zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Nebenumständen zugetragen haben. Weist doch auch der bekannte historische 105. Psalm, B. 14. f.: „Er (Jehova) ließ keinen Menschen ihnen Schaden thun und strafte Könige um ihretwillen. Tastet meine Gesalbten nicht an und thut meinen Propheten kein Leid“, ganz deutlich auf eine doppelte Gefährdung Sarahs hin, wie darum Delitzsch zutreffend bemerkt: „Der Dichter hat bei B. 14. die drei Geschichten von der Bewahrung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sarah, Gen. 12, und die beiden philistäischen von Sarah und Rebekka, Cap. 20. 26 (vgl. besonders 26, 11.). In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen *נביא* (Propheten), 20, 7. Hierauf nimmt die eine Benennung Bezug und die andere auf Gen. 17, wo Abraham zum Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird.“¹⁾ Und wenn nun Steuernagel hierbei auch Widersprüche constataren will und bemerkt: „Mehrfach steht die Chronologie mit den berichteten Ereignissen im Widerspruch. So ergibt sich z. B. aus Gen. 12, 4., vgl. mit 17, 17., daß Sarah bei dem Gen. 12, 10. ff. Erzählten mindestens 65 Jahre alt ist, trotzdem reizt sie den Pharao noch; ja, dasselbe ist der Fall noch bei der 90jährigen (17, 17.), vgl. 20, 1. ff.“²⁾ so schießt er damit wieder vorbei. Bei dem ersten Vorfall wird ausdrücklich als Erklärungsgrund hinzugefügt: „Die Egyptianer sahen das Weib, daß sie fast schön war. Und die Fürsten des Pharao sahen sie und preiseten sie vor ihm. Da ward sie in des Pharao Haus gebracht“, Gen. 12, 14. f. Bei dem zweiten Begebniß hingegen wird kein Grund namhaft gemacht; mag sein, daß auch im 90. Lebensjahre Sarahs Schönheit noch nicht verblüht war, wie Kurz annimmt; oder mag sein, daß sich Abimelech mit dem reichen und angesehenen Abraham verschwägern wollte, wie Delitzsch meint: auf keinen Fall ist ein Widerspruch oder eine chronologische Unmöglichkeit anzunehmen. Und in ähnlicher Weise lassen sich auch die andern von den Kritikern aufgeführten vermeintlichen historischen Wiederholungen und Widersprüche erklären.

Aber wie steht es mit den vielen Wiederholungen der Gesetze, die jedem aufmerksamen Bibelleser auffallen müssen und auf die die Kritiker be-

1) „Kommentar über die Psalmen.“ Dritte Auflage. II, 172.

2) Einleitung, S. 256.

sonders großes Gewicht legen? Steuernagel bemerkt: „Noch zahlreicher und bemerkenswerther sind die Wiederholungen in den gesetzlichen Materien. Das Gebot der Sabbathheiligung findet sich Gen. 2, 1. ff. Ex. 20, 8. ff. 23, 12. 31, 12. ff. 34, 21. 35, 1. ff. Lev. 23, 3. 26, 2. Deut. 5, 12. ff.; die Festgesetze Ex. 23, 14. ff. 34, 18. ff. Lev. 23, 4. ff. Deut. 16, 1. ff. (vgl. auch Ex. 12, 1. ff.); der Dekalog Ex. 20, 1. ff. und Deut. 5, 6. ff.; das Verbot des Blutgenusses Gen. 9, 4. Lev. 17, 10. ff. Deut. 12, 16. 23. ff. 2c.“¹⁾ Ebenso findet auch Bleek einen Grund gegen die mosaische Abfassung der fünf Bücher „in den mancherlei Wiederholungen, die sich in diesen Büchern finden, zunächst in der Gesetzgebung. . . . Ex. 34, 17—26. haben wir eine Gruppe von verschiedenen gesetzlichen Bestimmungen, welche sich sämmtlich schon in der Sammlung Cap. 21—23 finden und zum Theil genau und wörtlich damit übereinstimmen; zum Theil sind hier auch an beiden Stellen diese verschiedenen Gebote auf ganz gleiche Weise mit einander in Verbindung gesetzt.“²⁾ Wir können hier nicht auf alle diese Stellen genauer eingehen; es ist aber eine durchaus zutreffende Bemerkung und Erklärung von Keil, wenn er über diesen Punkt sagt: „Die Wiederholungen von Gesetzen sind nur neue Einschärfungen schon gegebener Vorschriften bei neuen Anlässen oder im Zusammenhange mit anderen weiteren gesetzlichen Bestimmungen.“³⁾ Nur ein Beispiel wollen wir besehen, das Bleek offenbar für schlagend hält. Er sagt: „Ex. 23, 9. ist ganz dasselbe Verbot wiederholt, das schon in derselben Reihe 22, 21. gegeben war, den Fremdling nicht zu drücken, und ganz auf dieselbe Weise begründet: ‚denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Egypten‘.“⁴⁾ Das scheint wirklich auf den ersten Blick eine sehr überflüssige Wiederholung zu sein, um so auffallender, da nur 18 Verse zwischen beiden Stellen stehen. Und doch ist zwischen beiden Stellen ein Unterschied, der einem vorsichtigen Kritiker, als welcher Bleek immer gerühmt wird, nicht hätte entgehen sollen; der Gesichtspunkt an beiden Stellen ist durchaus verschieden. An der ersten Stelle gilt es offenbar ein *civiles* oder *soziales* Moment, weshalb auch gleich V. 22. Wittwen und Waisen angeschlossen werden; an der zweiten Stelle hingegen gilt es ebenso offenbar ein *juridisches* Moment, denn vorher ist von Gerichtshandeln geredet und V. 8. die Bestechung verboten.

Der eben besprochene Punkt von der Wiederholung von Gesetzen bringt uns nun schon zu einem andern Argument, das auch gegen die Einheit und mosaische Abfassung des ganzen Pentateuchs geltend gemacht worden ist, nämlich die eigenthümliche Beschaffenheit des ganzen Deuterono-

1) Einleitung, S. 256.

2) „Einleitung in das Alte Testament.“ Sechste Auflage, besorgt von J. Wellhausen. S. 57.

3) „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des Alten Testaments.“ S. 138.

4) Einleitung, S. 57 f.

miums nach Inhalt und Form. Nun ist sofort zuzugestehen und jedem aufmerksamen Bibelleser leicht erkennbar, daß das Deuteronomium ein eigenthümliches Gepräge hat. Es bringt als Buch nicht etwas Neues, wie jedes der vorhergehenden vier Bücher, sondern enthält hauptsächlich eine Wiederholung der früher gegebenen Gesetze, die aber zugleich weiter ausgeführt und durch eine Anzahl neuer, das Leben in Canaan betreffender Vorschriften vermehrt werden. Luther sagt in seinen „Anmerkungen zum fünften Buch Moses“ treffend: „Es ist dieses Buch ein kurzer Inbegriff (der Bücher) Moses und eine Summa des ganzen Gesetzes und der Weisheit des Volkes Israel, in welchem, mit Uebergehung dessen, was die Leviten und Priester angeht, nur das gelehrt wird, was dem Volke und den gemeinen Leuten zu wissen vonnöthen ist.“¹⁾ Diese Wiederholung des Gesetzes geschieht aber nicht in der objectiven Form der Gesetzgebung, wie in den mittleren Büchern des Pentateuchs, sondern in der subjectiven Form der prophetischen Rede und Mahnung. Während Moses in den früheren Büchern dem Volke die Gesetze als ihm geoffenbarte Worte Gottes bringt, also vorwiegend Gesetzgeber ist, so legt er im Deuteronomium dem Volke die diesem schon bekannten Gesetze ans Herz, ist also vorwiegend Prophet. Aus diesem sachlichen und formalen Unterschied hat man die völlige Verschiedenheit des Deuteronomiums von den früheren Büchern gefolgert, einen durchgängigen Unterschied zwischen der „sinaitischen“ und „deuteronomischen“ Gesetzgebung angenommen, und die Verabfassung des Deuteronomiums Moses abgesprochen und in spätere Zeiten verlegt. Bleek sagt: Der Verfasser des Deuteronomiums „kann unmöglich Moses sein“. „Es kann als sicher gelten, daß die deuteronomische Gesetzgebung mit den sie enthaltenden Reden und somit das Deuteronomium überhaupt von Anfang an mit Beziehung auf die vorhergegangene Geschichte des Volkes und der Gesetzgebung des Moses geschrieben worden ist, zu deren Fortsetzung und Ergänzung.“ „Der Deuteronomiker hat bei seiner Schrift, nach dem Eindruck, den das Lesen derselben zurückläßt, nicht einen rein geschichtlichen Zweck gehabt, so daß ihm bloß darum zu thun gewesen wäre, geschichtlich die Gesetze nachzutragen, welche Moses noch kurz vor seinem Tode dem Volke vorgelegt hatte, sondern sein hauptsächlichster Gesichtspunkt ist ein paränetischer, und zwar für seine Volksgenossen zunächst zu seiner Zeit, in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse und Bedürfnisse.“ „Die deuteronomische Gesetzgebung ist von einem anderen Schriftsteller concipirt, als diejenige, welche uns in den mittleren Büchern des Pentateuchs vorliegt, und zwar erst in bedeutend späterer Zeit.“²⁾ Ganz allgemein wird von den höheren Kritikern das Deuteronomium als eine besondere Quellschrift (D) bezeichnet und darunter das im Jahre 621 von dem Hohenpriester Hilkia im Tempel entweder aufgefundenen, oder damals erst fabricirte „Gesetzbuch“ verstanden, 2 Kön. 22, 8. ff., das zu der Refor-

1) St. L. Ausg. III, 1377.

2) Einleitung, S. 122 ff. 129.

mation des Josia Anlaß gab, 2 Kön. 23, 1. ff. Cornill sagt: „Es ist seit De Wettes Beiträgen 1806 eine immer mehr anerkannte und kaum noch widersprochene Thatsache, daß das 2 Kön. 23, 2. 3. 21. erwähnte ספר הברית (Bundesbuch) in unserm Deuteronomium zu suchen sei.“¹⁾ Nur über die Frage herrscht Meinungsverschiedenheit und scheiden sich die Kritiker in zwei Lager, ob das Deuteronomium die jüngste Quellschrift sei, wie früher allgemein angenommen wurde und jetzt von den „positiveren“ Kritikern noch vertreten wird, oder die älteste, wie die evolutionistischen Radikalkritiker der Schule Wellhausens behaupten.²⁾

Aber spricht nun wirklich die unleugbare Eigenthümlichkeit des Deuteronomiums gegen die Einheit des Fünfbuches und die Verabfassung durch den einen Moses? Wir sagen: Die Unterschiede heben die Einheit nicht auf, und weder die sachlichen noch die sprachlichen Gründe sind durchschlagend. Vergewärtigen wir uns nur die Situation. Zwischen der Gesetzgebung am Sinai und den Reden des Deuteronomiums lag die ganze Zeit der Wüstenwanderung, nahezu vierzig Jahre. Moses stand am Ende seiner Laufbahn, Israel war im Begriff, in das gelobte Land einzuziehen. Wie nahe lag es da, daß Moses noch einmal das Gesetz wiederholte; wie nöthig war dies nach den auf dem langen Wüstenzug gemachten Erfahrungen, um so mehr, als das alte Geschlecht niedergeschlagen und ein neues Geschlecht aufgekomen war, worauf schon Luther aufmerksam macht, wenn er sagt: „Dies Buch wird Deuteronomium genannt, das heißt, das andere Gesetz. . . . Es wird aber das andere genannt, nicht weil es ein anderes ist als das, welches auf dem Berge Sinai gegeben ist, sondern daß es von neuem in einem neuen Bunde durch den Dienst Moses vor denen wiederholt worden ist, die das frühere auf dem Berge Sinai nicht gehört hatten, da ja diejenigen, welche es von dem HErrn selbst gehört hatten, alle in der Wüste umgekommen waren.“³⁾ Aus dieser Situation erklärt sich auch, daß das Deuteronomium nicht eine bloße Wiederholung, sondern zugleich eine Erläuterung und Erweiterung des Gesetzes ist, wie sie dem durch besondere Führungen hindurchgegangenen und nun von dem verheißenen Lande besitzergreifenden Volke nöthig war. Deshalb heißt es auch ausdrücklich gleich in der Einleitung: „Jenseit des Jordans im Lande der Moabiter fing an Mose auszusprechen (וַיִּשְׁמַע) dies Gesetz.“ Deut. 1. 5.⁴⁾ Und endlich erklärt sich aus dieser Situation auch die prophetische, ermahnende Form der Reden. Es ist der ergraute Leiter und Führer des Volks, der hier redet, der den Wankelmuth desselben genugsam bei der Wüstenwanderung erfahren hat und der nun bei seinem Abtreten vom Schauplatz seiner Thätigkeit als lebendiger Zeuge der großen Thaten des HErrn an Israel diesem das Gebot seines

1) Einleitung, S. 31. 2) „L. u. W.“, Märzheft, S. 111 f. 3) III, 1376 f.

4) Vgl. das früher über diese Stelle Bemerkte, „L. u. W.“ 49, 101 f. Darüber, daß „jenseit des Jordans“ nicht eine nachmosaische Zeit involvirt, vgl. „L. u. W.“, Maiheft, S. 211 f.

Gottes ans Herz legt. Moses ist eben Gesetzgeber und Prophet in Einer Person, und wie ihn die mittelpentateuchischen Bücher in seiner gesetzgeberischen Thätigkeit zeigen, so das Deuteronomium mit seinen beiden wichtigen Anhängen (Mosis Lied und Valetsegen) in seiner prophetischen Thätigkeit. Darum bezeichnet ihn auch gerade das Deuteronomium als den größten Propheten Israels, Deut. 34, 10.,¹⁾ und als Vorbild des großen Messias-Propheten der Zukunft, Deut. 18, 15. ff.

Aber nun sollen sich gerade zwischen der sinaitischen und deuteronomischen Gesetzgebung auch tiefgehende Differenzen und unlösliche Widersprüche finden, die das Herrühren beider von Einem Verfasser ausschließen sollen. Steuernagel sagt: „Noch bedeutsamer sind Widersprüche innerhalb der Gesetze. Auf den beiden Steintafeln, die Moses am Sinai empfing, stand nach Deut. 5, 19.“ (in der deutschen Bibel B. 21.) „der Dekalog (Deut. 5, 6. ff.), nach Ex. 34, 27. f., vgl. mit B. 1., die Gebote von Ex. 34. In Ex. 20, 24. ff. werden für den Bau verschiedenartiger Altäre Vorschriften gegeben, es wird also die Benutzung verschiedener Altäre erlaubt, im Widerspruch mit Deut. 12. Das Passah-Mazothfest ist nach Ex. 12, 18. ff. Deut. 16, 3. ff. ein siebentägiges Fest, nach Lev. 23, 4. ff. Num. 28, 16. ff. Deut. 16, 8. ein achttägiges; ebenso das Laubbüttenfest nach Lev. 23, 34. ff. Deut. 16, 13. ein siebentägiges, nach Lev. 23, 39 b. Num. 29, 12. ff. ein achttägiges. Das Passahthier darf nach Ex. 12, 9. nicht gekocht werden (שֶׁחָ), während Deut. 16, 7. dies fordert.“²⁾ Theilweise dieselben Stellen werden von König³⁾ und Bleek⁴⁾ angeführt als Beispiele der „Thatsächlichkeit von Differenzen“ und der nachmosaischen Entstehung des Deuteronomiums. Besehen wir darum zum Schluß einige dieser angeblichen Widersprüche.

Da ist nun zuerst zu bemerken, daß der vermeintliche Widerspruch in Bezug auf die Inschrift der beiden Steintafeln nur im Kopfe des Kritikers sich findet, aber nicht im Pentateuche. Allerdings ist Deut. 5, 19. (21.), ebenso Cap. 10, 4. gesagt, daß auf den zwei Tafeln der Dekalog stand; aber nichts anderes steht im Exodus. Nach Cap. 34, 1. wollte Jehova auf die zweiten Tafeln dieselben Worte schreiben, die auf den ersten standen. Da wäre es doch höchst seltsam, wenn diese Worte erst bei Gelegenheit der zweiten Tafeln mitgetheilt worden wären. Sie werden vielmehr schon im Vorhergehenden enthalten sein, nämlich Cap. 20, 2—17.; und die Worte Cap. 34, 1. beziehen sich also nicht auf die B. 12—26. enthaltenen Gesetze. Dazu kommt, daß das, was auf die Tafeln geschrieben werden sollte, natürlich das Grundgesetz war, was die Gebote B. 12—26. nimmermehr waren, sondern nur der Dekalog, Cap. 20, 2—17. Mit dieser Erklärung stimmt denn auch Cap. 34, 28.: „Und er (Jehova) schrieb auf die Tafeln solchen Bund, die zehn Worte.“ Daß außerdem auch Moses im Auftrag des Herrn

1) Vgl. das früher über diese Stelle Bemerkte, „L. u. W.“, Maiheft, S. 213 f.

2) Einleitung, S. 256 f.

3) Einleitung, S. 172 ff.

4) Einleitung, S. 126 ff.

Gesetzesworte aufschrieb, eben die B. 12—26. mitgetheilten Gebote, ist B. 27. gesagt und entspricht ganz der ersten Gesetzgebung, bei der Moses gleichfalls außer dem von Gott selbst auf die steinernen Tafeln geschriebenen Dekalog, Cap. 24, 12. 32, 15. f., die Cap. 21—23 enthaltenen besonderen Gesetze auf Geheiß des HErrn aufschrieb, Cap. 24, 4. 7.

Nicht anders steht es mit dem zweiten von Steuernagel und andern Kritikern angenommenen Widerspruch. Nach Ex. 20, 24. f. soll Israel auf einem Altar seine Opfer Gott darbringen, jedoch nur auf einem von Erde, oder, wenn von Steinen, nicht von behauenen Steinen gefertigten. Auch soll Israel einen solchen Altar für seine Opfer nicht an beliebigen Orten errichten, sondern nur an jedem Orte, wo Jehova seines Namens Gedächtniß stiften wird. Dazu bemerkt richtig Keil: „Diese Vorschriften über den zu erbauenden Altar beziehen sich übrigens weder bloß auf den Altar, der zum Behufe der Bundschließung Cap. 24 erbaut wird, noch stehen dieselben im Widerspruch mit den späteren Verordnungen über die Einheit des Altares bei der Stiftshütte, auf welchem alle Opfer zu bringen seien (Lev. 17, 8. f. Deut. 12, 5. ff.), noch ordnen sie bloß ‚ein Vorläufiges‘ an, sondern sie legen den Grund für künftige weitere Entfaltung der Cultusstätten, ohne jedoch dieselben auf Einen Ort zu beschränken und ohne auch eine beliebige Mehrheit von Altären zu gestatten, so daß hier ‚von mehreren Orten und Altären die Rede wäre, weil, während das Volk noch in der Wüste wanderte, die Stiftshütte noch keine feste bleibende Stätte haben konnte‘. Es wird ja die Errichtung des Altares unzweideutig auf jeden Ort beschränkt, den Jehova durch Offenbarung dazu bestimmen werde. Darunter sind aber nicht bloß die Orte zu verstehen, wo in der Folgezeit die Stiftshütte mit ihrem Altar aufgerichtet und später der Tempel erbaut wurde (Sinai, Silo und Jerusalem), sondern auch die Stätten, wo auf Befehl des HErrn oder in Folge von Gotteserscheinungen in außerordentlicher Weise Altäre erbaut und auf denselben Opfer dargebracht wurden, wie auf dem Ebal, Jos. 8, 30., vgl. mit Deut. 27, 5., auf dem Gipfel des Felsens zu Ophra, Richt. 6, 25. f., und andern mehr.“¹⁾ Und zu Deut. 12, 5. ff. bemerkt derselbe Greget: „Die Einheit des Gottesdienstes, die Mose hier vorschreibt, soll nicht darin bestehen, daß das Volk Israel seine Opfergaben ausnahmslos nur zur Stiftshütte bringt, sondern darin, daß es nur an der Stätte opfert, wo der HErr seinen Namen, das heißt, seine Gegenwart, kundgibt. Was Mose hier gebietet, ist nur eine die Sache verdeutlichende Einschärfung des göttlichen Gebotes Ex. 20, 23. 24.“²⁾

In ähnlicher Weise lassen sich auch die andern Scheinwidersprüche und Schwierigkeiten durch eine gesunde Exegese lösen. L. F.

(Schluß folgt.)

1) „Kommentar über Genesis und Exodus.“ Zweite Auflage, S. 479 f.

2) „Kommentar über Leviticus, Numeri und Deuteronomium.“ Zweite Auflage, S. 467.

Kirchlich-Zeitgeschichtliches.

I. America.

„Bericht der ersten freien Konferenz von Pastoren der Michigan- und der Missouri-Synode, gehalten am 12. und 13. Juli 1904 inmitten der Gemeinde zu Jackson, Mich.“¹⁾ In diesem Pamphlet heißt es: „Schon längere Zeit war von Gliedern beider genannten Synoden das Verlangen nach einer freien Konferenz laut geworden. Auf Wunsch ihrer Konferenzen kamen daher im Mai dieses Jahres die Pastoren J. F. Mayer und Chr. Heidenreich aus der Michigan- und die Pastoren C. A. Mayer und S. Speckhard aus der Missouri-Synode zur vorläufigen Besprechung dieser Angelegenheit in Jackson, Mich., zusammen. Diese Vorcommittee einigte sich über Ort und Zeit der abzuhaltenden Konferenz, sowie über den Gang der Verhandlungen.“ Ueber die Konferenz in Jackson schreibt der „Bericht“: „Am Dienstag, den 12. Juli 1904, Vormittags 9 Uhr, trat die Konferenz zu ihrer ersten Sitzung zusammen. Es wurden im Ganzen fünf Sitzungen abgehalten. Nachdem Präses G. Spiegel, Pastor der Gemeinde zu Jackson, Mich., die anwesenden Pastoren mit einigen herzlichen Worten begrüßt und willkommen geheißen hatte, organisierte sich die Konferenz, indem sie P. C. Heidenreich zum Vorsitz und P. C. Mayer aus Kalamazoo zum Secretär erwählte. In Bezug auf das Protokoll wurde beschlossen, daß nur das zu protokollieren sei, was auf einstimmigen Beschluß der Konferenz zu Protokoll gegeben werde.“ Aus der Missouri-Synode waren 13 Pastoren erschienen, aus der Michigan-Synode 11. In seiner Eröffnungsrede, zu welcher sich die Konferenz durch einstimmigen Beschluß bekannte, wies P. Speckhard hin auf den Zweck dieser Konferenz: Herstellung der brüderlichen Eintracht zur Ehre Gottes und zum Heil des Nächsten. In der Rede heißt es: „Es wird gewiß überflüssig sein, noch besonders zu bemerken, daß ich mit dem Gesagten in keiner Weise der Unionsucht unserer Zeit das Wort reden will. Dieser sogenannte Unionismus richtet sich selbst, indem er Vereinigung ohne Einheit in der Lehre, gegenseitiges Dulden und Anerkennen auf Kosten der Wahrheit anstrebt. Was aber auf Kosten der ewigen Wahrheit des Wortes Gottes geschieht, das geschieht freilich nicht zu Gottes Ehre und gereicht daher auch nicht zum Wohle des Nächsten. Darum sind rechtschaffene Lutheraner allem Unionismus von Herzen feind. Eine falschgläubige Kirche als solche hat keine Existenzberechtigung. Sie ist als solche kein Pflänzlein, das der himmlische Vater gepflanzt hat. Mit ihr in Union treten heißt, segnen, was Gott verflucht; heißt, den ewigen Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge aufheben wollen. So ernstlich daher Gottes Wort zur Union in der Wahrheit ermahnt, ebenso ernstlich warnt es vor aller Union mit falschgläubigen Gemeinschaften. ‚Ich ermahne aber euch, lieben Brüder‘, schreibt der heilige Apostel Paulus Röm. 16, 17., ‚daß ihr aufsehet auf die, die da Zertrennung und Aergerniß anrichten, neben der Lehre, die ihr gelernt habt, und weicht von denselbigen.‘ Die Grundlage, auf welcher allein eine gottgefällige Bruderschaft statthaben kann, ist genau dieselbe, ist genau so breit und kein Härlein breiter als die Grundlage der rechten Jüngerschaft Christi. Rechte Bruderschaft hat, wie rechte Jüngerschaft, das Bleiben an Christi Rede zu ihrer Voraussetzung, nach dem Wort des Herrn Joh. 8, 31.: ‚So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger.‘ Das ist die Einigkeit im Geist, welche zu halten der Apostel ermahnt mit den Worten: ‚Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens‘, Eph. 4, 3. ‚Bleibet an meiner Rede‘,

spricht der Herr; und alle, die seines Geistes sind, sind um nichts so ernstlich besorgt als eben um dies Bleiben an seinem Wort. Sie wollen daher um keinen Preis Verbindungen eingehen, die sein Mund verbietet; aber auch keine Verbindung hindern, die sein Mund gebietet. So sehr sie allen Unionismus verabscheuen, so sehr trachten sie nach wahrer kirchlicher Einigkeit.“ Zu dem Referat, welches P. C. A. Mayer vorlegte über das Thema: „Was gehört zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche nach Artikel VII der Augsburgerischen Confession?“ betannte sich die Conferenz ebenfalls einstimmig. In demselben wurde gezeigt, daß zur wahren Einigkeit der Kirche erfordert werde: 1. daß alle die heilige Schrift als Quelle und Norm aller christlichen und theologischen Erkenntniß annehmen mit Ausschluß alles andern; 2. daß die öffentliche Lehre in allen Stücken dem Vorbild der heilsamen Worte entspreche; 3. daß auch der Irrthum verworfen werde und die Praxis schriftgemäß sei. Zum ersten Punkte heißt es wörtlich: „Auch unter denen, welche an der Verbalinspiration und damit an der Verbindlichkeit jedes Bibelwortes festhalten, gibt es solche, welche im Grunde die Schrift als Quelle und Norm der Lehre aufgeben, indem sie nämlich zwei Schriftausagen, welche sich nach dem Urtheil der Vernunft zu widersprechen scheinen, so zu reimen versuchen, daß sie an dem einen Ort den klaren Worten des Heiligen Geistes einen ihnen fremden Sinn aufzwingen. Wenn sich zwei klare Sprüche zu widersprechen scheinen, dürfen wir nie, um sie in Einklang zu bringen, von dem einen subtrahiren, sondern müssen beide addiren. Wir dürfen nicht ein Gotteswort durch ein anderes oder durch ein selbstfabricirtes ‚Schriftganzes‘ corrigiren wollen. Das ist Arbeit der Vernunft, Rationalismus, und zerstört das alte Axiom der rechtgläubigen Kirche: ‚Nur die Schrift stellt Artikel des Glaubens.‘ „Was nicht biblisch ist, ist auch nicht theologisch.“ Zum zweiten Punkt heißt es: „Es ist ja gewiß ein Unterschied zwischen den einzelnen Artikeln der christlichen Lehre; die Schrift unterscheidet zwischen Milch und starker Speise, zwischen den ersten Buchstaben der göttlichen Worte, die den Grund legen, und den Artikeln, welche im Vergleiche damit die ‚Vollkommenheit‘ heißen, Hebr. 5, 12—14. 6, 1. Aber nirgends sagt die Schrift, daß Einigkeit nur in einigen, etwa in den Fundamentalartikeln ersten Grades, nöthig wäre, und daß in den secundären Fundamentalartikeln oder in den nichtfundamentalen jeder lehren und glauben könnte, wie ihm gut dünkt. Nein, wer auch nur in der Peripherie der christlichen Lehre etwas verrückt, der rückt eben damit den Mittelpunkt des Kreises aus seinem Ort.“ Zum dritten Punkt: „Befanntlich nennt man heutzutage die Abirrungen von der reinen Lehre Lehrmeinungen, Anschauungen, Richtungen in der Kirche, verschiedene Auffassungen und Darstellungen derselben Einen Wahrheit, welche man respectiren und welchen man neben der rechten Lehre Verechtigung in der Kirche gewähren müsse. Denn es gebe ja viele ‚offene Fragen‘, über welche die Kirche noch keinen bindenden Entscheid gegeben habe. So heißt es in einer Correspondenz aus Neuenbottelsau an die ‚Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung‘ im Jahre 1876: ‚Die Ueberzeugung von dem Recht offener Fragen in der Kirche gibt so viel Weitschaft, daß man auch die andern tragen kann und die Kirchengemeinschaft mit ihnen nicht zerreißen muß. Offene Fragen aber kann es für den Einzelnen und für die Kirche geben. Eine offene Frage ist jedoch nicht, was in der Schrift nicht oder nur dunkel ausgesagt ist. Das sind müßige Fragen. Offene Fragen sind solche, welche zwar in der Schrift klar beantwortet sind, für welche aber der Einzelne oder die Kirche diese Antwort aus der Schrift noch nicht erkannt und gewissensbindend erhoben hat. Auf diesem Satz beruht der Verlauf der ganzen Dogmen- und Symbolbildung.‘ (Cit. in ‚Lehre und Wehre‘, XXII, 219.) Was kann bei einer solch in-

differentistisch-synkretistischen Stellung nicht alles zur offenen Frage gemacht werden! Dann hat wahrlich Luther unrecht gethan, daß er in Marburg Zwingli gegenüber so fest auf das „Das ist“ pochte. Damit ist dem Unionismus und Indifferentismus Thür und Thor geöffnet. Wir wollen nichts von offenen Fragen wissen, wo Gottes Wort entschieden hat, verwahren uns auch allen Ernstes, von Schulfragen und Professorenfragen zu reden, um dem Irrthum Unterschlupf zu gewähren.“ — Eine zweite Conferenz wird am 13. und 14. September in Saginaw abgehalten werden, auf welcher P. Speckhard eine Abhandlung über die Frage vorlegen soll: „Was muß Seitens der Michigan-Synode geschehen, damit eventuell ihrem Anschluß an die Synodalconferenz nichts mehr im Wege steht?“ In dieser Arbeit soll auch auf das, was mancherorts zwischen einzelnen Pastoren, resp. deren Gemeinden liegt, eingegangen und der Weg zur Beseitigung dieser Hindernisse gezeigt werden. F. B.

Konsequenz der Ohioer und Iowaer. Das iowasche „Kirchen-Blatt“ schreibt: „Der *Lutheran Standard* berichtet: In der Stadt New York ist eine Vereinigung, zu welcher alle lutherischen Pastoren ohne Unterschied ihrer Synodalkugehörigkeit eingeladen sind. Der Zweck der Vereinigung soll sein, gegenseitige Bekanntschaft und herliche Beziehungen zu fördern und Fragen allgemeinen Interesses in Beziehung auf die Kirche zu besprechen. Die Theilnahme an der Vereinigung und ihrer Arbeit soll nicht so angesehen werden, als ob die Glieder ihre besondere Stellung und synodale Verbindung damit preisgäben. Es war ausdrücklich gesagt worden, es sei nicht die Absicht, engere synodale Beziehungen anzubahnen oder über Gegenstände zu verhandeln, über die bestimmte Verschiedenheiten vorliegen. Diese Fragen sollten den Synoden überlassen bleiben; aber die einzelnen Pastoren sollten durch nähere Bekanntschaft in den Stand gesetzt werden, sich gegenseitig in ihrer Arbeit zu unterstützen. Die Pastoren der Synodalconferenz, die in New York wohnen, lehnten eine wiederholte Einladung durch folgende Antwort ab: „Es sei beschlossen: 1. Da der Zweck der vorgeschlagenen Versammlungen, wie in der Einladung ausdrücklich angegeben, nicht der ist, Einigkeit im Glauben und Handeln zwischen den verschiedenen lutherischen Pastoren herbeizuführen, so müssen wir unsere Theilnahme ablehnen; 2. daß wir jedoch unsere Bereitwilligkeit erklären, mit irgend welchen Lutheranern, Laien oder Pastoren, die das lutherische Bekenntniß, wie es im Concordienbuch von 1580 niedergelegt ist, unbedingt annehmen und unterschreiben, zu verhandeln, wenn sie auf Grundlage dieses Bekenntnisses die Lehre in der Absicht, Einigkeit im Glauben und Handeln herbeizuführen, besprechen wollen.“ Wie Missouri in Detroit in falscher Ueberspannung der Kirchengemeinschaft sich der Eröffnung der Sitzungen bei intersynodalen Conferenzen durch einen liturgischen Gottesdienst aufs heftigste widersetzte und damit unserm Erachtens von vornherein die Aussicht auf Erfolg herabdrückte, so sehen wir aus New York aus denselben Gründen die Pastoren der Synodalconferenz jede Besprechung gemeinsamer kirchlichen Fragen mit andern lutherischen Pastoren ablehnen.“ — Die Iowaer und Ohioer beanspruchen das Recht, die Missourier in der ganzen Welt als calvinistische Irrlehrer zu verschreiben und die lutherische Kirche zum Kampf wider Missouri aufzufordern, da sie in Gefahr stehe, „von der Synodalconferenz zur Secte gemacht zu werden“, und zugleich verlangen dieselben gedankenlosen Iowaer und Ohioer, daß die Missourier unionistischer und heuchlerischer Weise mit ihnen und ihresgleichen zusammenstehen und über kirchliche Angelegenheiten verhandeln sollen, als ob gar nichts in der Welt vorgefallen wäre, und ohne die Lehrendifferenz berühren zu dürfen. Unionisterei und Fanatismus, — wie reimt das „Kirchen-Blatt“ solche Dinge? F. B.

Die Jubelfeier der Iowa-Synode im August in Dubuque war dem „Alten Glauben“ ein Anlaß nicht bloß zu Ueberschwänglichkeiten gegen die Iowa-Synode,

sondern auch zu gehässigen Ausfällen wider die Missouriier. Er schreibt z. B. vom 26. August: „Missouri proclamirte die Autonomie der kirchlichen Gemeinde in der schroffsten Form, und damit war auch die synodale Organisation der kirchlichen Gemeinschaft gegeben. Der demokratische Geist der americanischen Verfassung, der nichts anderes als der Geist des americanischen Volkes selbst ist, hatte von neuem gesiegt.“ „Obwohl sie [die Gründer der Iowa-Synode] mit den Missouriern weder in der Lehre vom Predigtamte noch in der übertriebenen Betonung der Gemeindeautonomie völlig übereinstimmten, traten sie doch ganz so wie diese unter das Banner der Synodalverfassung. Die gemeinsame Form füllten aber beide Theile mit einem völlig verschiedenartigen Inhalte. Auch im Osten bestehen zwischen den einzelnen lutherischen Kirchenkörpern scharfe Gegensätze. Hier trennt die Sprachenfrage, dort die Theologie, dort die Kirchenpolitik, vor allen Dingen eine laxere oder strengere Handhabung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Im Westen aber haben die Wege der beiden Kirchenkörper allmählich so weit auseinandergeführt, daß es sich nicht mehr bloß um ein milderes oder schärferes Lutherthum, sondern um zwei völlig abweichende Ausprägungen des lutherischen Geistes handelt. Als die beiden Pastoren Großmann und Deindörfer im Herbst des Jahres 1853 den Staat Michigan verließen, um sich unter schweren Entbehrungen westwärts zu wenden und in Iowa eine neue Heimath für sich und die sie begleitende kleine Schaar lutherischer Christen zu suchen, hatten sie nur den einen Wunsch, fern von Missouri und seinem unerträglichen Lehrzwange ihres Glaubens zu leben. Ihre brennende Friedenssehnsucht sollte aber nicht gestillt werden. Sie selbst wie die von ihnen gegründete Iowa-Synode wurden in immer neue Streitigkeiten mit den Missouriern verwickelt, bis es endlich am Anfang der achtziger Jahre über dem Gnadenwahlstreit zu endgültigem Bruche kam. Man staunt, daß ein so subtiles theologisches Problem zur Aufhebung jeder brüderlichen Gemeinschaft führen konnte. In Wahrheit war aber der hiefige Kampf um die Gnadenwahl nur der letzte Tropfen, der das Gefäß zum Ueberlaufen brachte. Beide Synoden folgten vom ersten Augenblick an einer grundsätzlich verschiedenen Auffassung vom Wesen und Beruf der Kirche. Für Missouri ist dogmatische Lehreinheit, für Iowa gläubige Bekenntnistreue der eigentliche Lebensnerv jeder lutherischen Kirchengemeinschaft. Hier gibt es bei allem Festhalten an den bekenntnißmäßigen Glaubenslehren der symbolischen Bücher theologische Meinungen, die niemals kirchentrennend wirken können, „offene Fragen“, eine fortschreitende Aneignung des biblischen Wahrheitszeugnisses. Dort handelt es sich um die lückenlose Behauptung eines theologischen Systems, das, als Bedingung der Glaubensgemeinschaft in allen seinen Theilen gleich werthvoll und feststehend, nur angenommen oder verworfen werden kann. Es sind die alten Gegensätze von Kirche und Schule oder mit andern Worten von gläubiger Bekenntnissgemeinschaft und theologischer Schulgenossenschaft, die in der Luft der americanischen Religionsfreiheit mit ganz besonderer Festigkeit auf einander stoßen. Missouri hat nicht bloß mit der Iowa-Synode, sondern auch mit allen lutherischen Landeskirchen in Deutschland gebrochen. Wir sind Missionsland in seinen Augen, dem das Erbe der Reformation erst wieder durch besondere Sendboten nahegebracht werden muß. In St. Louis thront die eine, wahre lutherische Kirche. Wer nicht mit ihr ist, für den bleibt nur die Wahl, sich zu unterwerfen oder ewig verloren zu gehen. Die Iowa-Synode hat sich niemals zu diesem ärgerlichen Unfehlbarkeitsdünkel aufblähen lassen. Sie fühlte sich stets als Glied der allgemeinen, über die ganze Erde zerstreuten Kirche des reinen Worts und wollte so auch ihr goldenes Jubiläum nicht ohne die Theilnahme deutscher Ehrengäste feiern. Mit diesen Einladungen hat sie von neuem bezeugt, wie eng sie sich den lutherischen Kirchen des alten Mutterlandes verbunden weiß. Sie hat ihr Bestes aus deut-

schen Händen empfangen, nicht bloß die Gaben opferfreudiger Liebe oder die theologische Ausrüstung, auch nicht bloß eine bedeutende Zahl persönlicher Kräfte oder sachgemäße Beratung und Unterstützung in schweren kirchlichen Kämpfen, sondern im letzten Grunde ihre ganze kirchliche Geistesart, die ernste Gewissenhaftigkeit wie die freie Weitherzigkeit ihrer lutherischen Bekenntnistreue.“ „In dem kleinen Häuflein der Ausziehenden [Jowaer] aber war die Abneigung gegen missourische Lehrgesetzlichkeit und Unbuddsamkeit so tief gewurzelt, daß sie alle Stricke zerrissen und sogar die Entbehrungen eines neuen Anfangs in der Prairie nicht scheuten, um nur fern von Missouri leben und arbeiten zu können. Ein Führer der Missouri-Synode mußte ihnen selbst den Weg zeigen, den sie nach des Herrn Willen zu gehen hatten. Er sprach das Wort ‚Jowa‘ aus und bald brannte in allen Herzen, die sich aus dem Unfrieden und der Knechtschaft des missourischen Kirchenwesens heraussehnten, der Ruf: auf nach Jowa! Rundschäfter gingen voraus. Dann folgte die Auswandererschaar. Keine Lockung, keine Drohung und keine Gewalt vermochte sie mehr unter das Joch der missourischen Schulmeinungen zu beugen. Sie hatten den Schaden tief genug durchschaut und waren so die rechten Männer, ihre christliche Freiheit zu behaupten, Gottes Wort gegen Menschenwort zu setzen und die Kirche nicht auf den Einklang theologischer Lehrbegriffe, sondern auf die gläubige Uebereinstimmung in allen Artikeln des schriftgemäßen Bekenntnisses zu gründen.“ „Von dem Generalconcil durch einen höheren sittlichen Ernst, von der Missouri-Synode durch eine innerlichere Auffassung des Bekenntnißstandes getrennt, streckt die Jowa-Synode die Äste ihrer kirchlichen Organisation über weite Gebiete der Vereinigten Staaten, hält, dem ökonomischen Geiste, den ihr Lohr eingepflanzt hat, getreu, brüderliche Gemeinschaft mit allen auf dem Boden der lutherischen Glaubenserkenntniß stehenden Kirchen und kirchlichen Werken und ist auch, was wir an ihrem Jubeltage nicht vergessen wollen, ein treuer Hort der deutschen Sprache, der deutschen Sitte und des deutschen Gemüthes.“ An diesen und ähnlichen Ausführungen des „Alten Glaubens“ ist so viel wahr, daß Jowa von Anfang an unionistisch gesinnt war und dies auch bis auf den heutigen Tag geblieben ist, während Missouri je und je allen Unionismus und Indifferentismus entschieden bekämpft hat, — was aber in den obigen Ausführungen hierüber hinausgeht, ist theils Phrase, theils Verleumdung. J. B.

Ohio und die Generalsynode. *The Lutheran World* vom 8. September schreibt: „We feel no hesitation in expressing our conviction that the majority of our General Synod theologians and ministers stand much nearer the Joint Synod than the Missouri Synod.“ So ist es. In Lehre und Praxis ist in den letzten 25 Jahren die Ohio-Synode der Generalsynode bedeutend näher gerückt. Das gilt gerade auch von den Lehren von der Befehrung und Gnadenwahl. Prof. Richard und Prof. Stellhorn sind beide „gute“ Synergisten. J. B.

Dowie und die heilige Schrift. Wie schamlos Dowie von der heiligen Schrift redet, das mögen einige Sätze aus seiner am 14. August dieses Jahres gehaltenen „Restoration Message No. 94“, wie dieselbe in den *Leaves of Healing* vom 3. September berichtet wird, zeigen: „In the Gallery of Faith, after naming many noble men of faith, he (the author of the Epistle to the Hebrews) says: Time will fail me if I tell of Gideon, Barak, Samson, Jephthah; of David and Samuel, and the prophets. — I am very glad time did fail him, because I have the most supreme contempt for the character of Samson — a dirty, vile dog of a man who went into that *Valley of Sweet Wine* and disgraced his God by becoming drunk, and laying his head upon the lap of an adulterous woman. . . . I do not see why he should have been put into the Gallery of Faith. We do well not to discuss David; because, while he was a good

young man, he was a very bad king. He did some of the vilest and most shameful things. . . . Abraham not always an example of honorable conduct. It is he—the author of the Epistle to the Hebrews—that makes the assertion that it was God who directed Abraham to murder his own son, which statement, as you know, I have controverted. If God did that, He broke His own commandment, which says, 'Thou shalt do no murder.' If He told Abraham to commit a cruel and shameful murder and then told him not to do it, as many believe, He repented between the bottom and the top of the hill. God did no such a thing. . . . Abraham was living in bad company at that time. He had been doing bad things. He had been telling shameful lies. . . . I have a very poor opinion of Abraham for that. . . . *The Bible records much that is nonsensical. There are many things in the Bible that I do not believe. . . . Bibliolatry (is) not a part of Zion's creed.* If anyone believes that the Bible is to be treated as if it were a book to be worshipped, then I am not with him. Bibliolatry never formed a part of my creed. . . . I do not worship the Truth of God. I worship the God of Truth. I will not pin my faith to books or words. . . . We are not saved by believing that the Gospels were written by the men whose names are attached to them. . . . God does not want us to believe lies." J. A. F.

II. Ausland.

Ueber die Wiedervereinigung der Breslauer und der Immanuel-Synode schreibt die „Sächsishe Freikirche“: „Bekanntlich hatte sich vor vierzig Jahren die Immanuel-Synode darum von der Breslauer Synode getrennt, weil diese eine falsche Lehre von Kirche, Kirchenregiment und Kirchenordnungen führte. Sie lehrte, auch die Ungläubigen seien in gewisser Beziehung Glieder am Leibe Christi, also Glieder der eigentlichen, wahren unsichtbaren Kirche, des Reiches Gottes auf Erden. Sie lehrte ferner, daß das Kirchenregiment göttliche Stiftung sei und die Kirchenordnungen göttliches Ansehen haben. Gegen diese dreifache Irrlehre traten mit Recht auf Grund des göttlichen Wortes die Gründer der Immanuel-Synode, an ihrer Spitze P. Diedrich in Jabel im Brandenburgischen, auf und verwarfen sie. Sie lehrten: Die Kirche im eigentlichen Sinne, also der Leib Christi, ist nur die Gemeinde der Gläubigen; Kirchenregiment und Kirchenordnungen sind nicht göttlichen, sondern nur menschlichen Rechtes. Die Breslauer hatten ihre falsche Lehre in der sogenannten ‚öffentlichen Erklärung‘ vom Jahre 1864 niedergelegt und dieser Schrift der Sache nach das Ansehen eines kirchlichen Bekenntnisses gegeben. Diese Bedeutung haben sie derselben jetzt aberkannt und in der ‚Gemeinsamen Bekanntmachung‘ in Gemeinschaft mit der Immanuel-Synode erklärt: ‚Die Grundlage unsers nunmehrigen Zusammenschlusses bildet das einmüthige Bekenntniß zur heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, als dem reinen, lautern Brunnen Israels, und zu den aus der heiligen Schrift geschöpften Symbolen der evangelisch-lutherischen Kirche, einschließlich der Concordienformel. Die heilige Schrift und diese Symbole bilden allein die publica doctrina (öffentliche Lehre), auf welche unsere Pastoren bei ihrer Ordination zu verpflichten und nach welcher Lehre und Leben in unsern Gemeinden zu urtheilen sind.‘ Haben aber damit die Breslauer zugleich ihre falsche Lehre aufgegeben? Keineswegs. Sie behalten diese bei. Es heißt in der ‚Gemeinsamen Bekanntmachung‘ weiter: ‚Die unter uns noch bestehenden Meinungsverschiedenheiten sehen wir nicht als Kirchentrennend an.‘ Es soll also in dieser neuen vereinigten Kirchengemeinschaft Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Gottes Wort und menschliche Weisheit, Christus und Belial, Ja und Nein regieren, also die sonnenklarste Union. Und dabei will diese unirte Kirche, welche sich die lutherische

Kirche in Preußen nennt, noch Front machen gegen die unirte Landeskirche, will Union mit Union bekämpfen! Wahrlich, ein echtes Narrenspiel des Teufels!“ „Wie ist es aber möglich, daß die Immanueliten jetzt ihren schriftgemäßen Widerspruch gegen die Irrlehren der Breslauer aufgegeben haben? Das kommt daher, weil auch sie bei jenem Kampfe in einen groben schriftwidrigen Irrthum verfielen. Darum nämlich irrten die Breslauer, wenn sie dem Kirchenregiment göttliches Recht beilegten, weil Christus der Kirche und jeder Ortsgemeinde das höchste Kirchengericht übergeben hat (Matth. 18, 17.: ‚Sage es der Gemeinde‘). Letzteres wollten nun auch die Immanueliten nicht zugestehen. Sie meinten, das höchste Gericht in Kirche und Gemeinde habe der Pastor. Und das ist das Gemeinsame beider Synoden: sie respectiren nicht die Rechte des geistlichen Priesterthums, weder die des einzelnen Christen noch die der ganzen Gemeinde. Sie stellen Kirchenregiment und Person des Pastors neben Christum über die Gemeinde. Das ist der päpstliche Sauerteig, den beide Synoden gemeinsam haben: ihre Tyrannei, ihre Menschenherrschaft. Die Immanueliten wollten nicht zugeben, was besonders Pfarrer Brunn aus Gottes Wort ihnen hell und klar nachwies, daß das Pfarramt, obgleich es von Gott eingesetzt ist (Matth. 28, 19.), doch keine Wurzel in dem allgemeinen Priesterthum hat, daß also die Gemeinde, indem sie den Prediger beruft, diesem die öffentliche Ausübung ihrer Priesterrechte, welche sie aber natürlich selbst behält, überträgt, dieser von Gemeinde wegen amtirt. . . . Es konnte nicht ausbleiben, daß die Verwerfung dieser so wichtigen Lehre, der sogenannten Uebertragungslehre, die schwerwiegendsten Folgen nach sich zog. Dadurch wurde zum guten Theil dem Zeugnisse der Immanueliten gegen die Irrlehren Breslaus die Spitze abgebrochen. Es mußte aber auch die Verwerfung einer so wichtigen, im ganzen göttlichen Worte so klar gelehrtten göttlichen Wahrheit überhaupt die Erkenntniß von der Wichtigkeit des Wortes Gottes trüben und verdunkeln. Und das ist die Hauptursache, warum man das jetzt nur für ‚Meinungsverschiedenheit‘ ausgibt, was in Gottes Wort deutlich gelehrt und verworfen wird.“ „Wie konnte nun dieser Indifferentismus mit solcher Macht einbrechen? Das geschah also: Als sich die Breslauer Synode bildete, kämpfte sie wohl mit allem Ernst gegen die Union der lutherischen und reformirten Kirche in Preußen. Aber sie erkannte doch zu wenig das Verderben falscher Lehre und die Schliche und feinen, heimlichen Wege ihres Meisters, des Teufels. Ihr Kampf war mehr äußerlich. Es ist dies ja zu erklären. Damals herrschte nicht nur in denjenigen Landeskirchen, in denen die Union förmlich eingeführt wurde, wie in Preußen, Nassau, Baden, sondern auch in denjenigen, in denen dies nicht geschah, die also den Namen lutherischer Kirchen noch beibehielten und ihn bis heute beibehalten haben, mit denen darum auch alle freikirchlichen Lutheraner zunächst ¹⁾ in Verbindung blieben, wie in Sachsen, Bayern, Hannover, Mecklenburg 2c., allgemein der Rationalismus, und man war gegen die falsche Lehre nicht so empfindlich, wie man sein sollte. Späterhin kehrte man zwar zum Glauben der Väter zurück, aber leider nicht völlig. Man behielt ein gutes Stück des alten rationalistischen Sauerteiges. Man erklärte und behandelte die Theologie als Wissenschaft, und damit räumte man der Vernunft wieder die Herrschaft in der Kirche ein; denn diese ist die oberste Richterin aller Wissenschaft. Man verwarf den Grundsatz der wahren Theologie: ‚Unser Wissen ist Stückerf‘ (1 Cor. 13, 9.) und sagte statt dessen: Unser Wissen ist ein System. Um darum die Lehren der heiligen Schrift vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen und das ‚Stückerf‘ zu beseitigen, mußte man ihnen allen die Spitze abbrechen. . . . Dieses in der Kirche von Jahr zu Jahr wachsende Ansehen der menschlichen Vernunft mehrte naturgemäß die Verachtung des göttlichen Wortes und somit die Gleichgültigkeit in

1) Gelöst wurde diese Verbindung mit Recht von unserer Seite in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts.

göttlichen Dingen. Es wurde immer mehr eine fruchtbare Mutter von Wechselbälgen falscher Lehren, wie ja jetzt alle nur erdenklichen Irrlehren auf dem Boden der modernen Theologie üppig wuchern. Wie wenig auch Breslau Immanuel, das sich von jeher seines besonderen Lutherthums gerühmt hat, Erkenntniß von der Heiligkeit reiner Lehre und von dem verderblichen Einfluß falscher Lehre hat, beweist es damit, daß es nie die Kirchengemeinschaft mit solchen Landeskirchen, wie z. B. der sächsischen, aufgehoben hat, selbst nicht, als letztere den sogenannten alten Amtseid aufhob, also auch kirchenrechtlich allen falschen Lehren und Lehrern die Pforten der Kirche öffnete. Man begnügte sich damit, daß die Geltung der heiligen Schrift und der lutherischen Bekenntnisse bei jenen Kirchen auf dem Papiere stand, unbestimmt darum, ob diese Geltung auch wirklich da sei, gerade so wie man in eigener Mitte jetzt damit zufrieden ist, daß die alleinige Geltung von Schrift und Symbol auf dem Papier der „Gemeinsamen Bekanntmachung“ steht. Findet sich doch bei ihnen neben der falschen Lehre von Kirche, Kirchenregiment und Kirchenordnung noch manche andere Irrlehre, wie z. B. in Bezug auf Eingebung und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift, Gnadenwahl, selbst den Synergismus nicht ausgeschlossen. Ja, woher hat man jetzt den Irrthum entlehnt, daß die Lehren von der Kirche, Kirchenregiment und Kirchenordnungen offene Fragen seien? Von der landeskirchlichen Theologie. Dort hat man denselben bereits seit Jahrzehnten gelehrt. Man hat völlig verlernt, daß bei rechten Christen, wie Luther sagt, schon ein Kind von sieben Jahren weiß, was die Kirche ist. Breslau-Immanuel hat sich seine Theologie vorwiegend von landeskirchlichen Universitäten geholt; so konnte es nicht anders sein, es mußte mit dieier auch mehr oder weniger deren falsche Lehren, vor allen Dingen aber deren Indifferentismus einschlucken, wie sich dieser sonderlich in der verderblichen sogenannten Offenen-Fragen-Theorie kundgibt.“ „Wir können also in dieser Wiedervereinigung von Breslau-Immanuel nur einen Sieg des Indifferentismus und damit auch einen Abfall von der Wahrheit sehen. Die Väter waren bei ihrer Trennung von der unirten preussischen Landeskirche auf halbem Wege stehen geblieben, indem sie nicht das ganze Wort Gottes annahmen; die Kinder sind weiter zurückgegangen, wie dies nicht anders sein konnte. Stillstand im Reiche Gottes ist Rückgang. Sie haben das Pfund lutherischer Erkenntniß, das ihnen Gott einst bekehrte, im Schweitzuche vergraben; sie werden dafür einst Rechenschaft geben müssen. Diese jetzt eingeführte traurige Union redet deutlicher als eine ganze Geschichte dieser beiden Kirchen. Die Wahrheit unter ihnen ist gefallen, und dabei jubelt man über ihren Sieg. Es ist wahr, der Riß ist äußerlich geheilt, aber nur, damit der Feind innerlich um so mehr wühle und zerklüfte. Das Geschwür ist verbunden, aber nur, damit es unter der Binde immer mehr eitere und die Lebensäfte zerstöre.“ Daß nicht bloß von lutherischen Blättern in Deutschland, sondern auch in America fast allgemein die unionistische Vereinigung zwischen Breslau und Immanuel mit Freuden begrüßt worden ist, ist ein neuer Beweis dafür, daß das größte und weitverbreitetste Uebel auch in der lutherischen Kirche der Indifferentismus ist. In der Christenheit kommt immer mehr der schändliche Grundsatz zur Geltung: Vereinigung als solche (auch auf Kosten der Wahrheit und mit dem Teufel) ist eine Tugend. Die „Hermannsburger Freikirche“ weist auf die unionistische Musterkarte hin, welche durch die Vereinigung von Breslau und Immanuel entstanden ist. „Breslau steht in Kirchengemeinschaft mit der hannoverschen Freikirche und durch diese mit der Buffalo-Synode, dann mit der sächsischen und bayrischen Landeskirche und auch mit der Leipziger Mission, und damit haben wir Kirchengemeinschaft zwischen Gruppen von Lutheranern mit ziemlich verschiedener Farbe in Bezug auf Lehre. Und Immanuel stand in Kirchengemeinschaft mit Hermannsburg (P. Ehlers), mit der Hermannsburger Mission, mit der Ohio- und Iowa-Synode hier, mit sämmtlichen lutherischen Landeskirchen.

Wenn die letztere Verbindung nicht etwa bei der Vereinigung mit Breslau von Immanuel gelöst ist, so wären nun die freikirchlichen Gemeinden, die vor 25 Jahren sich von der Landeskirche gewissenshalber getrennt hatten, wieder in Gemeinschaft mit der Landeskirche zurückgekommen.“

F. B.

Ein bisiger Schulstreit ist in Deutschland im Gange in Folge des vielgenannten „Schulantrages“ im preussischen Landtage, welcher namentlich die Unterhaltung der Volksschule und darum die Herausgabe eines neuen Schulbedarfsgesetzes für Preußen im Auge hat. Zu diesem „Schulantrag“ hatten sich die Häupter der Conservativen und Nationalliberalen vereinigt, und zwar auf dem Grunde, daß die ConfeSSIONsschule, wie sie jetzt staatsgesetzlich vorhanden ist, soll erhalten bleiben. Nun ist darüber ein Streit zwischen Conservativen und Freigeistlichen entbrannt, der durch ganz Deutschland geht. Die Freigeistlichen wollen sogenannte paritätische oder Simultanschulen, das heißt, solche, wo kein confessioneller (evangelischer oder katholischer) Religionsunterricht gegeben und im Sinne einer bestimmten Kirche nicht erzogen wird, sondern wo etwa ein religionsloser oder wenigstens confessionelloser Moralphunterricht gegeben und auf Grundlage eines solchen erzogen werden soll. Solange die Dinge noch stehen wie jetzt, soll nicht verwehrt sein, daß so nebenbei für Kinder einer bestimmten Confession auch confessioneller Religionsunterricht gegeben wird. Daß aber die Liberalen auf eine religionslose, ja, religionsfeindliche Schule hinsteuern, ist klar genug. Ein freigeistlicher Berliner Pastor äußert sich über die Sache in folgenden Worten: die Schule wolle brauchbare Staatsbürger, junge Deutsche erziehen, nicht junge Protestanten oder Katholiken. Interconfessioneller (das heißt, weder evangelischer noch katholischer) Religionsunterricht durch den von confessionellkirchlicher Aufsicht befreiten Volksschullehrer erteilt, sei die Hauptsache, die man fordern müsse. Es würde dabei, sagt er sehr offen heraus, auf eine von Staats wegen ins Leben gerufene neue Denomination herauskommen. — Ganz besonders tritt die deutsche Lehrerschaft für die liberalen Ansichten ein. Die Lehrer wollen eine Schrift zur Empfehlung der Simultanschule herausgeben, ebenso wollen sie eine Massenpetition gegen den „Schulantrag“ einreichen. Dann wollen sie in eigenen Vereinen und in Volksversammlungen dagegen arbeiten, daß die Schule zu einer confessionellen gemacht werde. Dies klingt nun recht komisch, wenn man ansieht, wie es jetzt seit langen Jahren wirklich steht. Nämlich unter den 36,756 öffentlichen Volksschulen, die 1901 in Preußen vorhanden waren, waren 35,953 confessionell und nur 803, also ganze zwei Procent, paritätisch, und ebenso gingen 1901 von 5,670,870 Schulkindern 5,386,295 in confessionelle und nur 284,575, also fünf Procent, in paritätische Schulen. Die meisten paritätischen Schulen waren in Nassau und sind dort den confessionellen wesentlich gleich. — Die Conservativen wollen also doch durch den „Schulantrag“ nichts Neues schaffen, sondern die bisherige confessionelle Schule behalten, und sofern sie sich da auf die Verfassung berufen können, sind sie im Recht. Sie erklären ebenso mit Recht, daß die Simultanschule mit der neuen Schul- oder Staatsreligion nur zur Religionslosigkeit erziehen werde. Auch werde am meisten dadurch die evangelische Kirche leiden. Einer der bayrischen Liberalen, die wie die Liberalen in ganz Deutschland in wahrhaft fanatischem Eifer für die Simultanschule erhitzt sind, hat nicht nur selbst zugegeben, daß durch die Simultanschule gerade der Unfriede zwischen den verschiedenen Confessionen (evangelisch und katholisch) verschärft würde, sondern auch, daß überall, wo starke katholische Bevölkerung sei, auch die Simultanschule nur durchzuführen sei mit Schädigung des Protestantismus und Förderung des Katholicismus. Zwar sei, sagen die Conservativen, die Simultanschule in erster Linie gegen die katholische Kirche gerichtet, aber böse Zeiten werde sie gerade für die evangelische Kirche bringen, der sie das Volk nehmen werde. Denn solange der Staat überhaupt noch nicht ganz im Fanatismus für Simultanschulen gefangen sei und kirchliche Schulen

noch zulasse, werde die katholische Kirche viel eher ihre Gemeinden und kirchliche Schulen sammeln als die evangelische. Hier sollten die Conservativen, die so wehklagen, doch fragen: Warum es so sein wird? Einfach, weil die katholische Kirche sich nicht zu einem Staatsanhängsel hat machen lassen wie die evangelische. Freiheit der Kirche vom Staat ist die richtige Medicin für die evangelische Kirche. (C. L. G. B.)

Freie kirchliche Vereinigung und P. Chappuzeau in Hannover. Das „Hannoversche Sonntagsblatt“ schreibt: „Eine freie kirchliche Vereinigung hat sich in Hannover gebildet; nach ihrer in der ‚Kirchlichen Gegenwart‘ veröffentlichten Satzung will sie die religiös gesinnten, nicht orthodoxen Gemeindeglieder von Hannover und Linden vereinigen, will in allen Kirchengemeinden Vertrauensmänner anstellen, regelmäßige Versammlungen, Vorträge und dergleichen einrichten und ins kirchliche Leben eingreifen; kurz, sie will die Arbeit fortsetzen und ins praktische Leben hinausführen, die durch die Vorträge von D. Bouffet und Lic. Otto begonnen ist: eine Sammlung der Anhänger eines Standpunktes, der die ewige Gottheit Jesu, die Wunder und dergleichen als mit der gegenwärtigen Wissenschaft unvereinbar aus dem Christenthum streichen will und daher sein Christenthum ‚modern‘ nennt.“ Ein Führer dieser „freien kirchlichen Vereinigung“ ist P. Chappuzeau, der in verschiedenen Zeitschriften den größten Unglauben kundgegeben hat und gegen dessen ferneres Treiben endlich von Laien in Hannover beim Landesconsistorium Protest eingelegt worden ist. In diesem Proteste beklagen sich die Laien zugleich über die untreuen Prediger, welche schweigen, wo sie zeugen sollten. Sie schreiben: „Wir sind der festen Ueberzeugung, daß die Ausführungen des Herrn P. Chappuzeau der heiligen Schrift sowohl als auch den Intentionen unserer Reformatoren, D. Martin Luthers und Herzog Ernst des Bekenners, widersprechen. Das aber, was uns so von unsern Vätern der heiligen Schrift gemäß überliefert ist, halten wir nicht nur deshalb fest, weil wir darin unterwiesen sind, sondern weil wir selber darin mit Freuden den rechten Weg des Heils, den Halt unsers Glaubens und die Quelle unserer Kraft gefunden haben, und weil wir darum ein Herzensinteresse daran haben, daß diese theure Wahrheit in unserm Volk bewahrt werde. Es ist daher im höchsten Grade bedauerlich und unverstänlich, daß auf die unerhörten Angriffe des Herrn P. Chappuzeau auf das positive, oder besser gesagt gläubige Christenthum bislang kein energischer öffentlicher Protest Seitens der berufenen lutherischen Prediger Hannovers erfolgt ist, und Herr P. Chappuzeau von seiner Behörde noch nicht zur Verantwortung gezogen wurde. Dieses erweckt im Volke offenbar den Anschein, daß die Ausführungen des Herrn P. Chappuzeau richtig und berechtigt sind, da dieselben bislang un widersprochen geblieben sind.“ Luther schreibt: „Ein Lehrer, der zu den Irrthümern stille schweigt und will gleichwohl ein rechter Lehrer sein, der ist ärger, denn ein öffentlicher Schwärmer, und thut mit seiner Heuchelei größeren Schaden, denn ein Ketzer, und ist ihm nicht zu vertrauen: er ist ein Wolf und ein Fuchs, ein Miethling und ein Bauchdiener, oder er ist ein Zweifler und Windfaher und will sehen, wo es hinaus wolle, ob Christus oder der Teufel obsiegen werde; oder er ist ganz und gar bei sich selbst ungewiß und nicht würdig, daß er ein Schüler, will geschweigen ein Lehrer heißen solle, und will niemand erzürnen, noch Christo sein Wort reden, noch dem Teufel und der Welt wehe thun.“ Viele und reißende Wölfe, stumme und untreue Hirten und treulose und politisirende Consistorien, — das charakterisirt die deutschen Landeskirchen. F. B.

Von der „Fälschmünzerei“ in der modernen Theologie, der zweifelhaften Kunst, die alten Termini der Theologie mit neuem Inhalt zu füllen, schreibt Dr. Rattenbusch S. 26 seiner Schrift „Von Schleiermacher zu Ritschl“: „Ich kann hier nicht darauf eingehen, wie bei den genannten Theologen (aus der Schule Schleiermachers und Hegels) die Begriffe Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, Wieder-

geburt, Christus der Heiland, im einzelnen geedeutet werden. Ich sehe persönlich arge Mißdeutungen des wirklichen geschichtlichen, des für die Dogmatik nothwendigen Inhaltes dieser Begriffe. Allein nicht das hervorzuheben, liegt mir am Herzen, sondern vielmehr, daß es sehr wichtig ist, daß auch jene Theologen die concreten biblischen Ausdrücke benutzen. Sie sind dabei, wie niemand bezweifeln darf (?), des guten Glaubens, daß gerade sie den richtigen Sinn dieser Ausdrücke wahren oder zur vollen Geltung bringen. Man ist heutiges Tages mit dem Vorwurfe der „Falschmünzer ei“ in der Theologie so gerne bei der Hand. Es soll nur einer ganz bestimmten Gruppe von Theologen gestattet sein, von Christo als dem Sohne Gottes u. c. zu sprechen, derjenigen, welche sich in ihrem Verständniß an die dogmengeschichtlich siegreich gewordene Auffassung dieser Begriffe bindet. Als ob jemand sich als evangelischer Christ einer Lehre über Christus gefangen geben dürfte, ohne den Vorbehalt zu machen, sich von Christus selbst etwa eines Besseren belehren zu lassen über das, wer er sei und was er uns sein wolle! Und als ob es nicht ein Gottessegens wäre, daß alle Theologen der Gegenwart darüber einig sind, daß sie, wie immer sie in ihren Begriffen auseinandergehen, doch an der Sprache der Bibel und der Reformation festhalten müßten! Wer in ehrlichem Sinne, wenn auch unter einem Mißverständniß, diese Sprache benutzt, wer die Worte dieser Sprache in aufrichtiger Absicht, ihnen gerecht zu werden, theologisch verwendet als die der Christenheit heiligen Termini, als Ausdrücke, die er nicht beseitigen dürfe, wenn sie ihm auch etwas anderes bedeuten als vielen sonst in alter und neuer Zeit, ja, wenn sie ihm etwas bedeuten, was unerhört wäre, was noch niemand darin gefunden — ich sage, wer in lauterem Willen die Bibelsprache aufrecht erhält, der verdient nicht, ob seiner andern vielleicht offenbaren, ihm doch verborgenen Fehldeutungen willen wie ein Wortverdreher der Verächtung preisgegeben zu werden, sondern ob seiner Pietät noch Anerkennung zu empfangen. Die Sprache der Bibel, des Herrn selbst, Pauli, der Reformation, ist die Herzenssprache der Evangelischen. Diese Sprache redet noch tausenderlei anderes zu unserm Gemüthe, als was wir in der Theologie so oder so formulirt haben. Sie vereint, wie die Volkssprache. Sie neutralisirt für das Gemüth viele falsche Theologumena. Sie ist umgekehrt geeignet, die Theologen selbst immer wieder aufzurütteln und weiterzutreiben. Man freue sich dessen, daß alle Theologen sich sammeln um dieselben Worte.“ — Kattenbusch rühmt hier nicht bloß die Unlauterkeit als eine besondere christliche Tugend, sondern er treibt auch Götzendienst und Aberglauben mit den alles Christenthums entleerten „heiligen Termini“ der Christenheit. F. B.

Die Mennonitengemeinden im Jahre 1903. Die heutigen Mennoniten (in Holland: Doopsgezinde) sind die einzigen Nachkommen der Anabaptisten des Reformationszeitalters. Sie halten ihren Besitzstand ziemlich aufrecht; aber, wie die Quäker in England, breiten sie sich nicht aus. Wenn ihre Zahl in Rußland im 19. Jahrhundert ganz bedeutend gewachsen ist, so kommt das nicht auf Rechnung der Ausbreitung nach außen, die ihnen dort verboten ist, sondern auf natürliche innere Vermehrung in den blühenden Colonien, die sie dort begründet haben und noch immer gründen. Sie sind russische Unterthanen, aber in Sprache und Sitte sind sie Deutsche geblieben. Im deutschen Reich bestehen heute circa 70 Gemeinden, darunter einige von sehr geringer Seelenzahl, andere mit blühenden Gemeindeeinrichtungen und bis 1000 Seelen und darüber. Fast alle sind von hohem Alter; die Gemeinden in Danzig und Westpreußen, welche mehr als die Hälfte aller deutschen Mennoniten repräsentiren, stammen ebenso wie die Hamburg-Altonaer und die ostfriesischen Gemeinden sämmtlich aus dem 16. Jahrhundert. Die Mennonitengemeinden im deutschen Reich besitzen keine feste Organisation. Sie werden durch die innere Verwandtschaft zusammengehalten, bulden aber unter einander weitgehende Unterschiede. Die

im Jahre 1886 begründete „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ umfaßt bisher 23 Gemeinden. Die „Vereinigung“ hat 1903 rund 10,000 Mark aufgewandt für Unterstützung ärmerer Gemeinden, besonders zur Aufbesserung der Predigergehälter, ferner für Stipendien an Theologiestudirende und für Publicationen. Von den genannten 10,000 Mark kommen 4000 Mark durch die Jahresbeiträge der 23 Gemeinden auf, das übrige aus den Zinsen des bisher gesammelten Capitalvermögens. Die nächste Generalversammlung findet im Oftern 1905 statt. Der Publicationsausschuß der Vereinigung hat laut Beschluß der Generalversammlung von 1902 einen Preis von 500 Mark ausgeschrieben für einen „Leitfaden der Geschichte der Mennoniten“, der geeignet ist, beim Religionsunterricht der Täuflinge benutzt zu werden. Die Arbeiten waren am 31. Juli 1903 an Prediger Mannhardt-Danzig einzureichen und sollen von acht Preisrichtern begutachtet werden, deren Urtheil am 1. Mai publicirt ist. Als Vertreter der kirchengeschichtlichen Wissenschaft fungirte unter den Preisrichtern Prof. Dr. Nippold in Jena. Es sind zwei Arbeiten eingeliefert worden. — Ein schmerzlicher Verlust war für seine Gemeinde wie für die „Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich“ der Tod des P. Ernst Weydmann in Krefeld. Er hatte dem Vorstand der letzteren seit ihrer Gründung (1886) ununterbrochen, zeitweise auch als Vorsitzender, angehört. Bei der Wiederbesetzung der Krefelder Stelle zeigte sich, daß die deutschen Mennoniten augenblicklich fast gar keinen theologischen Nachwuchs haben. Es meldete sich nur ein jüngerer deutscher Mennonitenprediger. Die angesehenere und sehr wohlhabende Krefelder Mennonitengemeinde wandte sich an einige holländische Glaubensgenossen, auch predigten mehrere Holländer deutsch in Krefeld, schließlich aber wählte die Gemeinde den P. Gustav Krämer aus der preussischen Landeskirche, der ihr seit Weydmanns Tode aus helfend gedient hatte und sich bewegen ließ, das Amt ganz zu übernehmen. Gegenwärtig ist auch die alte, wenn auch kleine, so doch sehr bekannte Emdener Mennonitengemeinde im Begriff, einen neuen Prediger zu suchen, weil P. Dr. Müller daselbst nach 50jährigem Dienste in den Ruhestand tritt. Der Theologenmangel erklärt sich übrigens am einfachsten daraus, daß es nur etwa ein Duzend Predigerstellen in den deutschen Mennonitengemeinden gibt, welche für Theologen offen sind; sämmtliche andere Gemeinden haben Laienprediger, besonders auch die großen Landgemeinden in den westpreussischen Weichselniederungen, welche noch den Hauptstamm der preussischen Mennoniten bilden. In diesen Gemeinden steht ein Aelterster (zum vollen Dienst am Wort ordinirter Prediger) an der Spitze der Gemeinde, ihm zur Seite wirken drei bis sechs „Lehrer“ oder Prediger, welche predigen dürfen, aber nicht Taufe und Abendmahl spenden. Alle diese Männer sind angeeseene Landwirthe der wohlhabenden Klasse und meistens gewissenhafte Hirten ihrer Gemeinden, zuweilen auch tüchtige Prediger. Es sei hier gleich bemerkt, daß die Mennonitengemeinden Rußlands, die ja aus Westpreußen herkommen, genau dieselbe Einrichtung beibehalten haben, nur sind im südlichen Rußland die Gemeindegältesten oft Schullehrer, deren Geistesbildung über den Durchschnitt in ihrer Gemeinde hinausragt, auch haben manche von diesen russischen Mennonitenpredigern einige Jahre theologischer Ausbildung auf der Baseler evangelischen Predigerschule genossen. — Von Zeitschriften erscheinen unter den deutschen Mennoniten regelmäßig: 1. „Die Mennonitischen Blätter“, herausgegeben von P. van der Smitten in Hamburg, 51. Jahrgang; 2. „Das Gemeindeblatt der Mennoniten“, herausgegeben von Jakob Hege in Reichen, Großherzogthum Baden, 35. Jahrgang, halbmonatlich; 3. der „Gemeinde-Kalender“, herausgegeben von der Conferenz der süddeutschen Mennoniten, 13. Jahrgang. Die beste Uebersicht über die gesammten Mennonitengemeinden bietet noch immer Mannhardts „Jahrbuch der Mennoniten“, Danzig, 1888, obgleich es in einigen Stücken schon der Ergänzung bedürfte. Weit aus das wichtigste Ereigniß auf dem Gebiete

der Publicationen war im Jahre 1903 das Erscheinen der beiden Artikel „Menno Simons“ und „Mennoniten“ in der Realencyclopädie für Theologie und Kirche von dem mennonitischen Universitätsprofessor Dr. Samuel Cramer in Amsterdam.

(Chr. d. chr. W.)

Der erste internationale Congreß der Heilsarmee hat im Juli in London stattgefunden. Der „Alte Glaube“ schreibt: „Der König selbst hielt es für seine Pflicht, den Begründer, General Booth, in Audienz zu empfangen und ihn zu versichern, daß er die Heilsarmee für einen gewichtigen Bestandtheil in der religiös-sittlichen Erziehung des Volkes halte. Auch Königin Alexandra ist später dem Beispiele ihres Gemahls gefolgt. Zum Congreß fanden sich nicht weniger als sechstausend Abgeordnete aus aller Herren Ländern ein. Da sah man Japaner und Neuseeländer, Indianer und Singalesen, meist in ihren Nationaltrachten, neben den Vertretern aller europäischen Hauptquartiere. Beläuft sich doch die Zahl ihrer Mitglieder auf mehr als eine Million. Den Mittelpunkt der ganzen Versammlung bildete natürlich die greise und dabei noch immer jugendfrische, kampfesfreudige Gestalt des Begründers der Heilsarmee, General Booth. Wir selbst hörten ihn einmal vor Jahren, und so wenig sympathisch uns auch die von der Heilsarmee befolgte Methode sein mag, wir können es wohl verstehen, wenn dieser Mann mit dem dunklen, feurigen Auge, den scharf geschnittenen Zügen, dem langen, bis auf die Brust herabreichenden Bart, der ästhetisch hageren Gestalt und vor allem mit der hinreißenden Beredsamkeit wie mit dem festen Glauben an die Wichtigkeit seiner Sache eine Art magnetischer Anziehungskraft auf die religiös und sittlich verkommenen Massen seiner Zeit ausübt. Es bleibt abzuwarten, wie die Bewegung sich weiter entwickeln wird, wenn einmal ihr betagter Führer die Augen schließt.“ Die Arbeit der Heilsarmee ist mehr socialer als kirchlicher Natur. Sie hat es sich zur besonderen Aufgabe gemacht, Trunkenbolde und andere Lasterknechte zu brauchbaren Gliedern der menschlichen Gesellschaft zu machen, und hat darin nicht wenig Erfolg gehabt. Daher auch die Achtung, welche jetzt dem früher verspotteten Booth und seiner Armee in England zu Theil wird. Die Heilsarmee hat in 49 Ländern 7210 Posten, 9539 Officiere und Cadetten, 45,330 Officiere, die noch einen andern Beruf treiben, 12,000 Musiker und 422 sociale Institute.

F. B.

Free Church in Schottland. Als im Jahre 1900 die United Presbyterian Church sich mit der Free Church zur United Free Church vereinigte, traten von den 296,000 Communicanten der Free Church (mit 1100 Pastoren) höchstens 5000 mit 24 Pastoren dieser Vereinigung nicht bei und verklagten die United Free Church auf Herausgabe des gesammten Vermögens der Free Church. Während sie von beiden Instanzen in Schottland abgewiesen wurden, hat nun die höchste Instanz in London mit fünf gegen zwei Stimmen ihnen recht gegeben. Daß jene kleine Schaar die Gebäude und Fonds der Kirche gar nicht ihrer Bestimmung gemäß verwalten kann, ist dabei gar nicht in Betracht gezogen. Man ist in Schottland zunächst rathlos. Im Unterhause ist sofort die Anfrage gestellt, welche Schritte das Ministerium auf Grund jenes Urtheils thun wolle. Die Verbindung mit den vereinigten Presbyterianern, die mit vieler Mühe durchgeführt ist, möchte man nicht wieder aufgeben — doch wie wird man den Verlust aller kirchlichen Gebäude, die nicht Eigenthum der Einzelgemeinde sind, und der Fonds, die zum Unterhalt der Professoren, Prediger, Lehrer, Missionare und anderer Kirchendiener bestimmt sind, ertragen können? Am 9. und 10. August traten die Committeeen der Vereinigten Freikirche zusammen, um über die Lage zu berathen. Mit welchem Interesse man das Urtheil erwartet hat, ergibt sich daraus, daß man die Fremdenloge, die sonst nur bei Parlamentsverhandlungen gebraucht wird, hat mit benutzen müssen und daß eine Glasgower Zeitung sich in einem Telegramme von circa 50,000 Worten das Urtheil hat zusenden lassen.